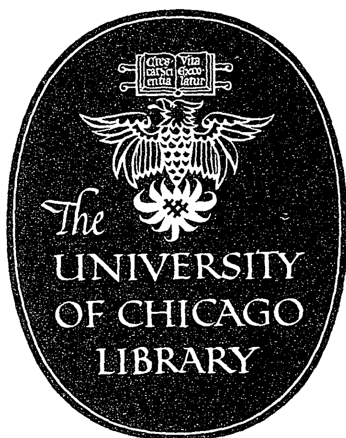



The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

DIE ORIENTALISCHEN RELIGIONEN IM RÖMISCHEN HEIDENTUM

VORLESUNGEN AM COLLÈGE DE FRANCE
GEHALTEN VON

FRANZ CUMONT

AUTORISIERTE DEUTSCHE AUSGABE VON

GEORG GEHRICH

ZWEITE, VERBESSERTE UND VERMEHRTE
AUFLAGE



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1914


The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

MEINEM LEHRER UND FREUNDE

CHARLES MICHEL

1886—1906

F. CUMONT

VORREDE DES VERFASSERS
ZUR ERSTEN FRANZÖSISCHEN AUSGABE

Im November 1905 erhielt ich vom Collège de France den ehrenvollen Auftrag, als Nachfolger von Herrn Naville die von der Michonis-Stiftung ins Leben gerufene Serie von Vorträgen zu eröffnen. Einige Monate später lud mich der Hibbert-Trust ein, in Oxford gewisse Fragen zu erörtern, die ich in Paris nur gestreift hatte. Den Inhalt dieser beiden Reihen von Vorlesungen habe ich hier zusammengefaßt und mich darauf beschränkt, ihnen eine kurze Bibliographie nebst Anmerkungen für solche Gelehrte hinzuzufügen, die meine Behauptungen nachzuprüfen wünschten.[1]) Die Form der Darstellung ist kaum geändert; trotzdem wage ich zu hoffen, daß die nachfolgenden Seiten, welche für den mündlichen Vortrag niedergeschrieben wurden, auch eine erträgliche Lektüre abgeben, und daß der Titel dieser Studien im Vergleich zu dem, was sie bieten, nicht zu anspruchsvoll erscheinen wird. Die Ausbreitung der orientalischen Kulte ist neben der Entwicklung des Neuplatonismus die wichtigste Tatsache in der Kulturgeschichte des heidnischen Kaiserreiches. Mein Wunsch geht dahin, daß der vorliegende Band, der ja nur klein ist im Vergleich zu dem Umfange des in ihm behandelten Themas, diese Wahrheit wenigstens einigermaßen deutlich machen, und daß der Leser meine Ausführungen mit demselben wohlwollenden Interesse aufnehmen möchte, welches meine Zuhörer in Paris und Oxford ihnen entgegengebracht haben.

---

1) Mehr als einen nützlichen Hinweis verdanke ich meinen Kollegen Charles Michel und Joseph Bidez, welche die Güte hatten, die Korrekturbogen dieses Buches durchzusehen.

Man wolle sich gütigst erinnern, daß die einzelnen Kapitel für den mündlichen Vortrag verfaßt und redigiert sind. Es war nicht meine Absicht, im einzelnen festzustellen, was das römische Heidentum dem Orient entlehnt oder ihm gegeben hat, und wie ein Kaufmann aus Soll und Haben dann die Bilanz zu ziehen. Wohlbekannte Tatsachen sind bisweilen geflissentlich zurückgestellt, um Raum für andere, vielleicht weniger bekannte zu gewinnen. So habe ich mir bei der Behandlung meines Themas Freiheiten erlaubt, welche eine lehrhafte Darstellung nicht gestatten würde, die mir aber unter den obwaltenden Umständen ohne Zweifel niemand verdenken wird.

Doch wird man vielleicht geneigt sein, eine scheinbar wesentliche Lücke meiner Arbeit zu tadeln. Ich habe ausschließlich die innere Entwicklung des Heidentums in der lateinischen Welt behandelt und nur gelegentlich und beiläufig seine Beziehungen zum Christentum berücksichtigt. Nun steht aber diese Frage doch auf der Tagesordnung; sie beschäftigt nicht mehr lediglich die Gelehrten, nein, sie hat den Gegenstand vielbesprochener Vorträge gebildet und nach den gelehrten Monographien haben sich die bekanntesten Handbücher mit ihr befaßt.[1]) Ich verkenne durchaus nicht, daß die erwähnte

1) Eine Darlegung ihres gegenwärtigen Standes findet man in dem zweiten Bande von Gruppes *Griechischer Mythologie* (1906) S. 1606 ff., der den negativen Ergebnissen, die noch Harnack — allerdings mit gewissen Vorbehalten — formuliert hatte (*Ausbreitung des Christentums*, 2. Aufl., Bd. II, S. 274 ff.) rundweg widerspricht. — Unter den jüngsten Studien, welche über diesen Gegenstand erschienen und für den *general reader* bestimmt sind, nenne ich in Deutschland die von Geffken (*Aus der Werdezeit des Christentums*, Leipzig 1904, S. 114 ff.) und in England die von Cheyne (*Bible problems*, 1904), der seine Meinung folgendermaßen ausdrückt: „*The christian religion is a synthesis, and only those who have dim eyes can assert that the intellectual empires of Babylonia and Persia have fallen.*“ Vgl. jetzt Clemen, *Die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Gießen 1909 (*unten* S. XIX, Nr. 1) und die Anzeige der ersten Auflage des vorliegenden Buches von Bousset, *Theologische Rundschau* XV, 1912.

Kontroverse ebenso wichtig als interessant ist, und habe sie keineswegs deshalb beiseite geschoben, weil ich ihre Bedeutung unterschätzte. Lange Zeit hindurch sind die Theologen, der Richtung ihres Denkens und ihrer Vorbildung gemäß, mehr dazu disponiert gewesen, die Kontinuität der jüdischen Tradition ins Auge zu fassen als die Ursachen, welche störend auf diese einwirkten; aber in dieser Beziehung ist ein Umschwung eingetreten, und heute sucht man nachzuweisen, daß die Kirche beträchtliche Anleihen bei den Vorstellungen und Bräuchen der heidnischen Mysterien gemacht habe. Wenn man nun in diesem Zusammenhange von Mysterien redet, so muß man weit mehr an das hellenistische Asien denken als an das eigentliche Griechenland, trotz des Nimbus, der Eleusis umgab. Denn einmal haben sich die ersten Christengemeinden gesammelt, gestaltet und entwickelt im Schoße orientalischer Bevölkerungen, der Semiten, Phrygier, Ägypter. Ferner waren die Religionen dieser Völker viel weiter fortgeschritten, viel reicher an Gedanken und Gefühlen, viel tiefsinniger und eindrucksvoller als der griechisch-römische Anthropomorphismus. Ihre Liturgie beruhte auf allgemein verbreiteten Reinheitsvorstellungen und gipfelte daher in gewissen Handlungen, denen man sühnende Kraft zuschrieb, und deren Vollzug in den verschiedenen religiösen Gemeinschaften fast gleichförmig gestaltet war. Der neue Glaube hat die Offenbarung, welche er brachte, in die geheiligten Formen der vorhandenen Kulte gegossen — waren es doch die einzigen, welche die Welt, in der er heranwuchs, zu fassen vermochte. Das ist ungefähr der Standpunkt, den die neuesten Historiker einnehmen.

Aber so anziehend dieses belangreiche Problem auch sein mag: ich konnte nicht daran denken, es in Vorlesungen über das römische Heidentum auch nur summarisch zu behandeln. In der lateinischen Welt reduziert sich jene Frage auf einen viel bescheideneren Umfang und wechselt dabei völlig ihr Aussehen. Das Christentum hat sich hier erst ausgebreitet, nachdem es sein Embryonalstadium überschritten hatte und

zu kraftvoller Selbständigkeit erwachsen war. Überdies blieben die orientalischen Mysterien dort lange Zeit hindurch, wie das Christentum selbst, die Religion einer im wesentlichen dem Auslande entstammenden Minorität. Hat zwischen den rivalisierenden Sekten ein wechselseitiger Austausch stattgefunden? Das Schweigen der kirchlichen Schriftsteller ist kein ausreichender Grund, um diese Frage zu verneinen; man bekennt sich ungern zu den Anleihen, die man bei seinen Gegnern gemacht hat, denn damit würde man der von ihnen vertretenen Sache ja doch irgendwelchen Wert zugestehen. Aber ich glaube, daß man ihre Wichtigkeit nicht überschätzen darf. Ohne Zweifel ist es möglich, daß sich gewisse Zeremonien und Feste der Kirche nach heidnischen Vorbildern gestaltet haben: das Weihnachtsfest wurde im vierten Jahrhundert auf den 25. Dezember gelegt, weil man an diesem Tage die Geburt des Sonnengottes (*Natalis Invicti*) feierte, der alljährlich nach dem Solstitium zu neuem Leben wiederkehrt.[1]) Einzelne Überlebsel des Isis- oder Cybelekultus können sich neben anderen polytheistischen Bräuchen in der Verehrung der Lokalheiligen erhalten haben. Anderseits beeinflußte das Christentum selbst seine Feinde, seit es zu einer sittlichen Macht in der Welt geworden war. Die phrygischen Priester der Großen Mutter stellten ihre Feier des Frühlingsäquinoktiums dem christlichen Osterfeste gegenüber und legten dem im Taurobolium vergossenen Blute die erlösende Kraft bei, welche dem des Lammes Gottes eignete.[2]) Es handelt sich da um eine Reihe von sehr verwickelten Prioritäts- und Abhängigkeitsfragen, die sich nicht ohne große Kühnheit en bloc

---

1) *Mon. Myst. Mithra* I, S. 342, Anm. 4; vgl. die von Usener erklärten neuen Texte, *Rhein. Mus.* LX (1905), S. 466 ff., 489 ff. = *Weihnachtsfest*, 2. Aufl. 1911, S. 348 ff.; Cumont, *Natalis Invicti* (Comptes-rendus Acad. Inscr. 1911, S. 292 ff.); Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse* III, 1912, S. 16 ff.

2) Siehe S. 84. Vgl. auch *Mon. Myst. Mithra* I, S. 341. Die Nachahmung der Kirche ist offenkundig bei dem heidnischen Reformversuch des Kaisers Julian.

erledigen lassen. Vielmehr sind sie in jedem einzelnen Falle verschieden zu beantworten, und einige werden, wie ich fürchte, stets unlösbar bleiben. Man kann zwar von „isischen Vespern“ oder einer „Kommunion Mithras und seiner Genossen“ reden, aber nur in demselben Sinne, in dem man von den „Vasallenfürsten des Kaiserreiches“ oder dem „Sozialismus Diocletians“ spricht. Es ist dies ein stilistischer Kunstgriff, um eine vorhandene Ähnlichkeit hervortreten zu lassen und in lebendiger Darstellung eine annähernde Parallele zu ziehen. Ein Wort ist kein Beweis, und man darf nicht aus einer Analogie sofort auf eine Beeinflussung schließen. Vorurteile sind immer das schlimmste Hindernis, das einer genauen Kenntnis der Vergangenheit entgegensteht. Manche moderne Schriftsteller sind nicht abgeneigt, mit den alten Kirchenvätern in der Ähnlichkeit, welche zwischen den Mysterien und den Zeremonien der Kirche besteht, eine vom Geiste der Lüge eingegebene gotteslästerliche Parodie zu erblicken. Andere Historiker scheinen dagegen den Behauptungen der orientalischen Priester beipflichten zu wollen, die einst in Rom für ihre Kulte die Priorität in Anspruch nahmen und die christlichen Zeremonien als ein Plagiat ihrer alten Riten hinzustellen suchten. Die einen wie die anderen täuschen sich sehr, wie mir scheint. Ähnlichkeit setzt nicht notwendig Nachahmung voraus, und Übereinstimmung der Ideen oder der Gebräuche ist oft, unter Ausschluß jeder Entlehnung, durch die Gemeinsamkeit des Ursprungs zu erklären.

Ein Beispiel wird deutlicher machen, was ich meine. Die Anhänger Mithras haben die Ausübung ihrer Religion dem Militärdienst nachgebildet. Bei seinem Eintritt muß der Neuling einen Eid (*sacramentum*) schwören, welcher demjenigen entspricht, den man in der Armee von den Rekruten forderte, und ohne Zweifel wurde seinem Körper ebenfalls mit einem glühenden Eisen ein unzerstörbares Erkennungszeichen aufgedrückt. In der mystischen Hierarchie war der dritte Grad der des Soldaten (*miles*): der Eingeweihte gehört von nun an zum heiligen Heer des unbesiegbaren Gottes und kämpft unter

seinem Befehl gegen die Mächte des Bösen. Alle diese Ideen und Institutionen stimmen so gut mit dem überein, was wir vom mazdäischen Dualismus wissen, in welchem das ganze Leben als ein Kampf gegen die bösen Geister aufgefaßt wird, sie sind so unzertrennlich mit der Geschichte des Mithriazismus selbst verbunden, der stets vor allem eine Soldatenreligion gewesen ist, daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß sie ihm schon vor seiner Ankunft im Abendlande eigen gewesen sind.

Anderseits finden wir im Christentum ähnliche Vorstellungen. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist — nach einem heute noch üblichen Terminus — die „Ecclesia militans". Im Altertum wird der Vergleich dieser Kirche mit einem Heere bis ins einzelne durchgeführt[1]); die Taufe des Neubekehrten ist der Treuschwur, welchen die Rekruten auf die Fahne leisten, Christus ist „der Imperator", der höchste Befehlshaber seiner Jünger, diese bilden Kohorten, die unter seiner Anführung die Dämonen besiegen, die Abtrünnigen sind Deserteure, die Heiligtümer Feldlager, die frommen Bräuche Exerzitien und Wachen und so weiter.

Wenn man bedenkt, daß das Evangelium eine Friedensbotschaft war, daß die Christen lange keine Neigung verspürten, in den Militärdienst zu treten, weil er ihren Glauben gefährdete, so gerät man in die Versuchung, *a priori* eine Einwirkung des kriegerischen Mithraskultus auf das christliche Denken anzunehmen.

Und dennoch hat eine solche nicht stattgefunden. Das Thema der *militia Christi* taucht schon bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern auf, in den Clementinischen Briefen und sogar in denen des Apostels Paulus. Es ist unmöglich, in dieser Zeit eine Nachahmung der mithrischen Mysterien anzunehmen, die damals noch ohne Bedeutung waren.

Aber wenn man seine Untersuchungen auf die Geschichte dieser Idee ausdehnt, dann wird man finden, daß wenigstens

---

1) Vgl. die Abhandlung von Harnack, *Militia Christi,* 1905.

in der Kaiserzeit die Scharen der Isismysten ebenfalls als heilige Kohorten betrachtet wurden, die sich zum Dienst der Göttin verpflichtet hatten, daß vorher in der stoischen Philosophie das menschliche Dasein oft mit einem Feldzuge verglichen wird, und daß selbst die Astrologen den Menschen, der sich dem Willen des Schicksals widerspruchslos unterwirft, als Soldaten dieser rätselvollen Macht bezeichnen.[1])

Diese Vorstellung vom Leben und besonders vom religiösen Leben war mithin seit dem Beginn unserer Zeitrechnung weit verbreitet. Sie ist offenbar älter als das Christentum und als der Mithriazismus. Sie hat sich in den Militärmonarchien der asiatischen Diadochen entwickelt. Der Soldat ist hier nicht mehr ein Bürger, der sein Vaterland verteidigt, sondern meist ein Freiwilliger, den eine heilige Verpflichtung an die Person seines Königs fesselt. In den kriegerischen Staaten, die sich um die Erbschaft der Achämeniden streiten, beherrscht oder ersetzt diese persönliche Hingabe alles nationale Empfinden.

---

1) Ich habe eine Anzahl von Texten über die religiösen *militiae* gesammelt, *Mon. Myst. Mithra* I, S. 317, Anm. 1. Man könnte jedenfalls auch noch andere ausfindig machen: Apuleius *Met.* XI, 14: *E cohorte religionis unus* (bei Erwähnung eines Mysten der Isis). — Vettius Valens (V, 2, S. 220, 27 ed. Kroll): Στρατιῶται τῆς εἱμαρμένης; VII, 3 (S. 271, 28): Συστρατεύεσθαι τοῖς καιροῖς γενναίως. Cf. Minucius Felix 36, § 7: *Quod patimur non est poena, militia est.* Man kann auch die Redensart von der *militia Veneris* anführen, die bei den Dichtern des Augusteischen Zeitalters beliebt ist (Propert. IV, 1, 137; cf. I, 6, 30; Horat. *Od.* III, 26 und namentlich die von Ovid gezogene Parallele *Ars amat.* II, 233ff.). — Schon Sokrates vergleicht in Platos *Apologie* (S. 28E) seine von der Gottheit empfangene philosophische Mission gelegentlich mit den Feldzügen, die er unter dem Befehl der Archonten mitgemacht hat; aber vor allem haben die Stoiker Gott als einen „Strategen" vorgestellt, cf. Capelle, *Schrift von der Welt* (Neue Jahrb. für das klass. Altert. XV) 1905, S. 558, Anm. 6, und Seneca, *Epist.* 107, 9: *Optimum est Deum sine murmuratione comitari; malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur.* — Vgl. jetzt über die „Soldaten" der Mysterien Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen,* Leipzig 1910, S. 66, und Perdrizet, *Archiv für Religionswissensch.* 1911, S. 100.

Wir kennen die Huldigungseide, welche die Untertanen dort ihren vergötterten Herrschern zu leisten hatten.[1] Sie verpflichteten sich, sie zu verteidigen und zu unterstützen selbst um den Preis ihres eigenen Lebens, stets dieselben Freunde und dieselben Feinde zu haben wie sie; sie weihten ihnen nicht nur ihre Taten und ihre Worte, sondern sogar ihre Gedanken. Ihre Pflicht forderte die völlige Hingabe ihrer Persönlichkeit zugunsten dieser den Göttern gleichen Monarchen. Die heilige *militia* der Mysterien ist nichts anderes als diese bürgerliche Moral, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet. Die Loyalität vermählte sich damals mit der Frömmigkeit.

So führt die Untersuchung der dem Christentum wie den orientalischen Mysterien gemeinsamen Lehren und Bräuche fast immer über die Grenzen des römischen Reiches hinaus und zurück bis in den hellenistischen Orient. Dort wurden die religiösen Vorstellungen geprägt, die sich unter den Cäsaren im lateinischen Europa einbürgerten[2]; dort ist der Schlüssel noch nicht gelöster Rätsel zu suchen. Zwar ist gegenwärtig nichts dunkler als die Geschichte der Sekten, welche in Asien zu der Zeit entstanden, als die griechische Kultur sich mit der barbarischen Theologie berührte[3]. Es

---

1) Cf. *Rev. des études grecques*, Bd. XIV (1901), S. 43 ff.

2) Dies hat Wendland vortrefflich nachgewiesen für die Idee der σωτηρία; vgl. *Zeitschrift für neutest. Wissensch.* Bd. V, 1904, S. 355 ff., und Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn 1909; Otto, *Augustus Soter* (Hermes XLV, 1910, S. 448 ff.). — Neuerdings hat W. den allgemeinen Einfluß der hellenistischen Kultur auf das Christentum beleuchtet (*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1907); 2. Aufl. ebd. 1912. Auf ein bedeutsames Werk von W. Bousset, das während der Korrektur des Satzes der vorliegenden 2. Aufl. unseres Buches erschien, und in dem die betreffenden Fragen eingehender erörtert werden, können wir hier nur hinweisen (*Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Göttingen 1913).

3) Ein erster Versuch, die Kennzeichen der hellenistischen Mysterien und ihre Beziehung zum Christentum festzustellen, ist von Reitzenstein unternommen (*a. a. O.* vgl. S. XI).

ist selten möglich, vollkommen befriedigende Ergebnisse mit Sicherheit zu formulieren, und oft muß man sich damit begnügen, solange nicht neue Entdeckungen vorliegen, entgegengesetzte Vermutungen gegeneinander abzuwägen. Auf dem wogenden Meere des Möglichen muß man oft das Lot auswerfen, um einen sicheren Ankergrund zu finden. Aber wir sehen wenigstens klar genug die Richtung, in welcher die Nachforschungen fortzusetzen sind. Der Punkt, der vor allem aufzuhellen wäre, ist m. E. der Mischkult jener jüdischen oder jüdisch-heidnischen Gemeinden, welche den Hypsistos, Sabbatistes, Sabaziastes u. a. verehrten, und bei denen der neue Glaube seit dem apostolischen Zeitalter Eingang fand. Schon vor dem Beginn unserer Ära hatte sich dort das mosaische Gesetz mit den heiligen Bräuchen der Heiden abgefunden, und der Monotheismus der Idolatrie Konzessionen gemacht. Sehr viele Glaubensvorstellungen des alten Orients, wie z. B. die Ideen des persischen Dualismus über die Hölle, sind auf einem doppelten Wege nach Europa gelangt: zunächst durch das mehr oder weniger orthodoxe Judentum der Diasporagemeinden, in denen das Evangelium sofort offene Türen fand, sodann durch die aus Syrien oder Kleinasien stammenden heidnischen Mysterien.[1] Manche Ähnlichkeiten, über welche die Apologeten erstaunt und entrüstet waren, werden uns nicht mehr überraschend erscheinen, wenn wir die ferne Quelle ins Auge fassen, aus der die Kanäle abgeleitet sind, welche in Rom zusammenflossen.

Doch diese schwierigen und verwickelten Fragen nach Herkunft und Abhängigkeit gehören vor allem zur Geschichte der alexandrinischen Periode. Betrachtet man das römische Reich, so ist die Hauptsache dies, daß die orientalischen Religionen vor und neben dem Christentum Lehren verbreitet haben, die bei dem Untergange der antiken Welt mit ihm zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind. Die Predigt der asiatischen Priester bereitete mithin gegen ihren Willen den

---

1) Vgl. S. 177.

Triumph der Kirche vor, und dieser bezeichnet die Vollendung des Werkes, dessen unbewußte Mitarbeiter jene gewesen sind.

Sie hatten durch ihre volkstümliche Propaganda den alten nationalen Glauben der Römer völlig zersetzt, und zwar in derselben Zeit, als die Cäsaren nach und nach den politischen Partikularismus zerstörten. Mit ihnen hört die staatliche Gebundenheit der Religion auf, denn diese wird universell; sie wird nicht mehr als öffentliche Pflicht aufgefaßt, sondern als persönliche Verpflichtung; sie ordnet das Individuum nicht mehr dem Staate unter, sondern will vor allen Dingen sein persönliches Heil sichern, hier in dieser Welt und namentlich in der anderen. Die orientalischen Mysterien haben sämtlich ihren Anhängern lichte Ausblicke in eine ewige Seligkeit eröffnet. Die Achse der Sittlichkeit wurde demnach verlegt: sie suchte das höchste Gut nicht mehr auf dieser Erde zu realisieren, wie in der griechischen Philosophie, sondern nach dem Tode. Man handelt nicht mehr angesichts greifbarer Wirklichkeiten, sondern um ideale Ziele zu erreichen. Das irdische Dasein wurde aufgefaßt als die Vorbereitung auf ein seliges Leben, als eine Prüfung, deren Abschluß unendliches Glück oder unendliches Leiden bringen sollte. Alle ethischen Werte wurden auf diese Weise umgewertet.

Das Heil der Seele, das nunmehr zur wichtigsten Angelegenheit des Menschen geworden ist, wird in diesen Mysterien vor allem durch den genauen Vollzug der heiligen Riten verbürgt. Diese Riten haben reinigende und erlösende Kraft; sie machen den Menschen besser und befreien ihn aus der Zwingherrschaft feindlicher Geister. Infolgedessen ist der Kultus eine überaus wichtige und zeitraubende Sache, und die Liturgie fordert einen Klerus, der sich ihr völlig widmet. Die asiatischen Götter verlangen ungeteilte Hingabe; ihre Priester sind nicht mehr obrigkeitliche Personen, kaum Bürger, sie widmen sich ohne Vorbehalt ihrem Amte und fordern von ihren Gläubigen Unterwerfung unter ihre geheiligte Autorität.

Alle diese Züge, die wir nur flüchtig skizzieren konnten, nähern die orienialischen Kulte dem Christentum, und wer die nachfolgenden Blätter aufmerksam liest, der wird noch sehr viele andere beiden gemeinsame Berührungspunkte finden. Uns erscheinen diese Analogien sogar noch weit frappanter als den Zeitgenossen der Cäsaren, weil wir in Indien und China Religionen kennen gelernt haben, die sowohl vom römischen Heidentum als vom Christentum wesentlich verschieden sind, und die Verwandtschaft zwischen diesen durch den Kontrast noch stärker hervortritt. Der Beobachtung der Alten entgingen diese theologischen Parallelen, weil sie die Existenz anderer Möglichkeiten kaum kannten, und daher bemerkten sie in erster Linie die Differenzen. Ich verhehle mir keineswegs, wie groß die letzteren waren: der Hauptunterschied ist, daß das Christentum, indem es Gott über die Schranken der Welt in eine ideale Sphäre erhob, sich von jeder Gemeinschaft mit einem oft verächtlichen Polytheismus lossagen wollte. Aber selbst dann, wenn wir der Tradition feindlich gegenübertreten, können wir nicht mit der Vergangenheit brechen, die uns erzogen hat, uns nicht der Gegenwart entziehen, in der wir leben. Je eingehender man die Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit erforschen wird, um so mehr wird der Sieg der Kirche meiner Ansicht nach als der Abschluß einer langen Entwicklung des religiösen Denkens erscheinen. Man kann das Christentum des fünften Jahrhunders, seine Größe wie seine Schattenseiten, seine geistige Erhabenheit wie seine kindischen Superstitionen nicht verstehen, ohne die moralische Vorgeschichte der Welt zu kennen, in der es sich entfaltet hat. Der Glaube der Freunde des Symmachus war in der Tat viel weiter von dem religiösen Ideal des Augustus entfernt als der ihrer Gegner im Senat. Ich hoffe, daß diese Studien ihren Lesern zeigen werden, wie die heidnischen Kulte des Orients das andauernde Streben der römischen Gesellschaft nach höheren und gehaltvolleren Formen der Frömmigkeit begünstigten, nachdem diese sich lange Zeit hindurch mit einer ziemlich abgeschmackten Ido-

latrie begnügt hatte. Vielleicht verdient die Leichtgläubigkeit ihrer Mystizismen alle die Vorwürfe, denen auch die Theurgie des Neuplatonismus ausgesetzt ist, welcher aus denselben Quellen der Inspiration schöpft; aber indem sie gleich ihm das göttliche Wesen der menschlichen Seele behaupteten, haben sie im Menschen das Gefühl seiner einzigartigen Würde gestärkt; und indem sie die innere Reinigung zum Hauptinhalt des Erdendaseins machten, haben sie das psychische Leben verfeinert und gesteigert und ihm eine fast übernatürliche Intensität verliehen, welche die antike Welt vorher nicht gekannt hatte.

Juli 1906.

F. C.

VORREDE DES VERFASSERS
ZUR ZWEITEN FRANZÖSISCHEN AUSGABE

Die acht Vorträge, welche den lesbaren Teil dieses Buches bilden, haben in dieser zweiten Ausgabe kaum eine Änderung erfahren, und die gemachten Zusätze sind, abgesehen von dem Kapitel über Syrien, unbedeutend. Es würde leicht gewesen sein, sie weiter auszuführen, aber ich wollte diese Vorlesungen nicht zur gelehrten Dissertation werden und die Ideen, das Wesentliche in einer solchen Darstellung, nicht in der Fülle der Tatsachen ertrinken lassen. Ich habe mich daher in der Regel darauf beschränkt, aus dem Text einzelne Fehler auszumerzen, welche bei der „Korrektur" der Druckbogen übersehen waren oder sich eingeschlichen hatten.

Die Anmerkungen dagegen sind einer gründlichen Umarbeitung unterzogen; ich habe mich bemüht, in ihnen den Anregungen oder Bemerkungen Rechnung zu tragen, welche gefällige Leser mir zukommen ließen, ferner die neueste Literatur anzugeben und die Ergebnisse meiner eigenen Studien zu verwerten. Ein Register wird das Auffinden der berührten Themata erleichtern.

Ich muß hier wiederum meinem Freunde Charles Michel danken, der sich mit dem langweiligen Geschäft befaßt hat, die Probebogen dieses Buches noch einmal durchzusehen, und dessen sorgfältige und eindringende Aufmerksamkeit mir manchen Fehler erspart hat.

Februar 1909.

Franz Cumont,
Professor der alten Geschichte
an der Universität Gent.

VORREDE DES HERAUSGEBERS ZUR ERSTEN AUFLAGE DER DEUTSCHEN AUSGABE

Warum ich mich entschlossen habe, eine deutsche Ausgabe des vorliegenden Buches zu besorgen, als der Herr Verleger eine solche plante, wird dem sachverständigen Leser nicht zweifelhaft sein. Eine die neuesten Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung verwertende Schilderung der bedeutsamen Rolle, welche die orientalischen Religionen in der Geistesgeschichte der ausgehenden Antike gespielt haben, darf, zumal wenn sie aus der Feder eines so kenntnisreichen und angesehenen Gelehrten stammt, auf das Interesse weiterer Kreise rechnen und verdient demnach, wenn sie im Auslande erschienen ist, auch eine deutsche Übersetzung. Persönliche Verhältnisse, die zu ändern nicht in meiner Macht stand, haben mehrfache Unterbrechungen meiner Arbeit veranlaßt und dadurch das Erscheinen der deutschen Ausgabe nicht unwesentlich verzögert. Doch hat dieser Umstand insofern dem Buche zum Vorteil gereicht, als es mir auf diese Weise möglich wurde, die nicht unerheblichen Verbesserungen und Erweiterungen zu berücksichtigen, welche die inzwischen erschienene zweite französische Ausgabe erfahren hat. Dem Herrn Verfasser, der meine Arbeit mehrfach in liebenswürdiger Weise unterstützt hat, indem er mir u. a. neben einigen Notizen auch solche von Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Gomperz in Wien zusandte, sage ich für sein Entgegenkommen auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank.

Das alphabetische Register habe ich unter entsprechender Benutzung des französischen neu ausgearbeitet und ergänzt;

möchte es seinen Zweck erfüllen, den Inhalt des Buches, namentlich auch den seiner zahlreichen Anmerkungen, für gelegentliches Nachschlagen bequemer zugänglich zu machen.

Der Aufgabe des Übersetzers und Herausgebers sind einem lebenden Autor gegenüber nach meiner Auffassung enge Schranken gezogen. Ich begnüge mich demnach damit, hier ein paar Bemerkungen zusammenzustellen, die dem einen oder anderen Leser nicht überflüssig erscheinen mögen — für den Fachmann handelt es sich dabei um mehr oder weniger bekannte Tatsachen.

1. Der S. VI, Anm. 1 angeführten Literatur über die Beziehungen des Christentums zum Heidentum ist noch hinzuzufügen: Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen hat neuerdings zusammenfassend untersucht und mit besonnener Kritik dargestellt C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Gießen 1909.

2. Zu S. 77. 145 (ἄρχων). 239. 309, Anm. 38 (Engel) vgl. den lehrreichen Abschnitt über die Mittelwesen bei Clemen, *a. a. O.* S. 63 f.

3. Zu S. 154 (Emission und Absorption der Seelen durch die in der Sonne verkörperte höchste Gottheit): Eine ähnliche Vorstellung von dem Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen liegt Ps. 104, 28—30 zugrunde.

4. Die S. 204 erwähnten „großen Jahre“ der babylonischen Astrologie scheinen mit den Äonen der neutestamentlichen Literatur in absteigender Linie verwandt zu sein.

5. Zu S. 204. 242. 335, Anm. 27 (Weltbrand, Ἐκπύρωσις) vgl. 2. Pe. 3, 10. 12 und Clemen, *a. a. O.* S. 125 f.

6. Zu S. 244, Anm. 2: Die Ausführungen Krumbachers über die kulturelle Überflügelung des Okzidents durch den Orient stehen in der 2. Auflage (1907) von Bd. I, 8 der „Kultur der Gegenwart“ S. 246—253.

7. Zu S. 251, Anm. 13: Kürzlich hat De Jong eine zusammenfassende Monographie über die Mysterien veröffentlicht (*Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden 1909).

8. Zu S. 272, Anm. 68: Reiches Material für die Kenntnis des antiken Namenglaubens findet man bei W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Göttingen 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N.T., herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel, II).

9. Zu S. 275, Anm. 93 (Lebensquelle im Jenseits) vgl. Apk. 7, 17: ζωῆς πηγὰς ὑδάτων und 21, 6: πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς.

10. Die S. 300, Anm. 90 zitierte Studie des Verfassers über *La théologie solaire du paganisme romain* ist inzwischen auch als S. A. erschienen (33 S., 4⁰) Paris 1909, C. Klincksieck.

11. Das S. 303, Anm. 7 u. ö. genannte Werk von Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* ist 1906 in 2. Auflage erschienen.

12. Zu S. 311, Anm. 41 (Die Luft als Bereich der bösen Geister) vgl. Ephes. 2, 2: τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος und 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (der letztgenannte Ausdruck ist hier, wie v. Soden in Holtzmanns *Handkommentar zum N.T.*, Bd. III, 1, S. 146 mit Recht bemerkt, sachlich gleichbedeutend mit ἀήρ 2, 2).

13. Für den S. 326, Anm. 80 zitierten Keilschriftbericht über die Sintflut habe ich für solche Leser, denen Masperos große *Histoire ancienne* nicht zugänglich ist, auf das bekannte Buch von A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* verwiesen.

14. Zu S. 329, Anm. 14 (Kultus der *elementa* = στοιχεῖα) vgl. Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 8. 20 und dazu die Bemerkungen von Clemen, *a. a. O.* S. 82 f.

15. Zu S. 330, Anm. 16 (Sprachgebrauch von στοιχεῖον) vgl. LXX Sap. Sal. 7, 18. 19, 17.

Außerdem habe ich bei den Werken von E. Mâle (*L'art du XIIIe siècle en France*), J. Réville (*La religion à Rome sous les Sévères*) und Robertson Smith (*The religion of the Semites*) auf die bezüglichen deutschen Bearbeitungen von L. Zuckermandel, G. Krüger und R. Stübe aufmerksam gemacht und ebenso S. 301. 302 meine deutsche Ausgabe von Cumont, *Mystères de Mithra* für solche Leser genannt, denen die französische nicht zur Hand ist. Die 7. Auflage des klassischen Buches von L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte*

Roms, habe ich nicht angeführt, weil sie die wertvollen Anmerkungen der 6. nicht mehr enthält, also für den wissenschaftlichen Gebrauch weniger geeignet ist, so dankenswert auch die Veranstaltung der neuen billigeren Ausgabe in anderer Hinsicht genannt werden muß.

Wenn der Herr Verf. S. VIII die Ansicht ausspricht, daß man die vermeintlichen Anleihen des Christentums bei seinen Gegnern nicht überschätzen dürfe, so teile ich diesen Standpunkt durchaus. Daß es falsch ist, aus der Ähnlichkeit bestimmter Vorstellungen und Gebräuche ohne weiteres ihren ursächlichen Zusammenhang zu folgern, hat die Völkerpsychologie längst zur Genüge nachgewiesen, wird aber nicht selten wieder vergessen. Auch die oben von mir angeführten Parallelen sind mit diesem stillschweigenden Vorbehalt gezogen. Aber ich sage auch mit dem Herrn Verf. (S. XV): „Je eingehender man die Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit erforschen wird, um so mehr wird der Sieg der Kirche meiner Ansicht nach als der Abschluß einer langen Entwicklung des religiösen Denkens erscheinen.“ Und wer von dem welthistorischen Recht seines christlichen Glaubens überzeugt ist, der wird die nachfolgenden Seiten nicht lesen können, ohne mehr als einmal an das gedankenschwere Wort des großen Heidenapostels erinnert zu werden: Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (Gal. 4, 4).

November 1909.

G. G.

VORWORT DES HERAUSGEBERS ZUR ZWEITEN AUFLAGE DER DEUTSCHEN AUSGABE

Die unter gütiger Mitwirkung des Herrn Verfassers bearbeitete zweite Auflage meiner deutschen Ausgabe des vorliegenden Buches hat in ihrem Text nur unerhebliche Änderungen und Zusätze erfahren. Die wissenschaftlichen Anmerkungen dagegen sind unter Berücksichtigung der seither erschienenen einschlägigen Literatur vielfach berichtigt und erweitert. Die hierdurch bedingte Vermehrung der Seitenzahl ist durch größere Raumersparnis bei der Drucklegung im wesentlichen ausgeglichen. Ein angesehener Gelehrter hat in seiner Besprechung der ersten Auflage die fortlaufende Verbindung des Textes der Vorlesungen mit den dazu gehörigen wissenschaftlichen Anmerkungen empfohlen. Nach reiflicher Überlegung habe ich indessen davon Abstand genommen, diesem Wunsche Rechnung zu tragen, um die Lesbarkeit des Buches für den weiteren Kreis der Gebildeten nicht zu beeinträchtigen. Auch sind manche Anmerkungen so umfangreich, daß sich ihr Abdruck unter dem Text von selbst verbietet. Im übrigen glaube ich den mir bekanntgewordenen Anregungen und Ausstellungen der Herren Rezensenten — selbst wenn sie gelegentlich in minder höflicher Form geäußert wurden — nach Möglichkeit gerecht geworden zu sein.

Bisweilen mußte ich allerdings auch an das Sprichwort denken: „Allen Menschen recht getan, ist eine Kunst, die niemand kann.“ Das gilt besonders von der Zurückhaltung, mit welcher der Verfasser und der Herausgeber das Problem der Abhängigkeit des Christentums von seiner religiösen Umwelt behandelt haben (S. VIf. XXI). Diese Skepsis ist auf der einen Seite ebensosehr gelobt, wie auf der anderen getadelt. Tatsächlich hängt hier die letzte Entscheidung von der persön-

lichen Stellungnahme zu psychologischen und metaphysischen Fragen ab, die einer empirischen Untersuchung nicht oder doch nur schwer zugänglich sind. Meiner Überzeugung nach hat einer unser angesehensten neuereren Historiker, Dieterich Schäfer, das Richtige getroffen, wenn er sagt (*Deutsche Geschichte*, Jena 1910, Bd. II, S. 3): „Nicht einmal Durchschnittsmenschen lassen sich restlos aus den Verhältnissen verstehen, unter deren Geltung sie geworden sind, wie viel weniger führende Geister. Nicht nur, daß man — etwa aus mangelnder Kenntnis — nicht vollständig nachweisen kann, welche Einflüsse in ihnen wirksam wurden, ein Teil ihres Wesens — je höher sie stehen, um so mehr — ist tatsächlich nicht von außen in sie hineingetragen; es ist mit ihnen geboren. Es möchte kaum einen Menschen geben, der nichts hätte, was ihm und ihm allein zu eigen gehört; bei den Großen liegt gerade hier die Quelle ihrer schöpferischen Kraft.“ Und gegenüber dieser schöpferischen Kraft des Genius kann zumal auf dem Gebiete der Religionsgeschichte jede Übernahme von Formen und Formeln nur eine ganz untergeordnete Rolle spielen. Der Geist, nicht der Buchstabe ist hier das Entscheidende.

Die in meiner Vorrede zur ersten Auflage (S. XIX f.) zusammengestellten Bemerkungen sind auf Wunsch des Herrn Verfassers nunmehr an den betreffenden Stellen eingeschaltet. Für fachgelehrte Leser ist dabei zur Kennzeichnung ihrer Herkunft auf die wieder mit abgedruckte Vorrede verwiesen. Ein paar andere Notizen, die ich mir z. T. erst während des Druckes der neuen Auflage gemacht habe, mögen hier noch ihren Platz finden.

1. L. Friedländers *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (vgl. S. XX u. ö.) haben inzwischen eine 8. Auflage in 4 Bänden erlebt, durch welche dieses ausgezeichnete Werk mit Einschluß der Anmerkungen wieder auf den neuesten Stand der Wissenschaft gebracht ist.

2. In einer freundlichen Besprechung des vorliegenden Buches, die mir erst kürzlich zu Gesicht kam, bemerkt Fr. J. Dölger (*Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde*,

Jahrg. 1910, S. 181 f.): „Die Gruft des Sabaziuspriesters an der Via Appia darf jedoch nicht, wie C.(umont) S. 78 (2. Aufl. S. 77) meint, mit der christlichen Prätextatkatakombe identifiziert werden. Die aus dieser Identifikation entnommene Schwierigkeit existiert also nicht.“ Da es mir gegenwärtig nicht möglich ist, nähere Erkundigungen einzuziehen, so begnüge ich mich vorläufig damit, D.s Auffassung hier einfach wiederzugeben.

3. Zu S. 326, Anm. 77 (*veneficas artes* der Magier und Toxikologie des Mithridates) hat Hermann Peters in Hannover-Kleefeld kürzlich zwei sehr interessante Beiträge geliefert in seinen beiden Abhandlungen „Das giftige Stierblut des Altertums“ und „Nochmals das giftige Stierblut des Altertums“ (*Berichte der Deutschen Pharmazeut. Gesellsch.*, XXIII. Jahrg. Berlin 1913, S. 243—256 und 491—501). Er macht darauf aufmerksam, daß von antiken Schriftstellern (Strabo, Plutarch, Herodot, Plinius u. a.) wiederholt Vergiftungen mit Stierblut berichtet werden, und zwar gerade aus der iranischen Kulturwelt oder ihrer Nachbarschaft. Da nun Stierblut an sich unzweifelhaft nicht giftig ist, zumal im frischen Zustande, so muß mit dem Blut eine chemische Veränderung vorgegangen sein, ehe es zu einem schnell tötenden Gift wurde. Die Verwendung von abgestandenem und durch Fäulnis giftig gewordenem Stierblut ist aus literarischen und physiologischen Gründen nicht wahrscheinlich. Nach der Ansicht des Verfassers bildete sich jedoch auf den flammenden Opferaltären Mithras ein anderes furchtbares Gift, da durch das Zusammenschmelzen des Kaliumkarbonates der Holzasche mit dem Blut des geopferten Stieres Zyankalium entstehen mußte. Dieser Vorgang gelangt nach P. auch auf den Mithrasdenkmälern zu symbolischem Ausdruck durch Schlange und Skorpion, die im Dienste Ahrimans Blut und Samen des geopferten Stieres vergiften. Für die eingehende Begründung dieser Hypothese muß auf die genannten Abhandlungen verwiesen werden, die von neuem zeigen, wieviel gerade auf religionsgeschichtlichem Gebiete von der wechselseitigen Unterstützung der verschiedensten Wissenschaften für die Aufhellung schwieriger Probleme zu erhoffen ist.

Zum Schlusse danke ich herzlich allen, welche das Erscheinen der neuen Auflage durch Rat und Tat gefördert haben, nament-

lich dem Herrn Verfasser für seine wertvollen Beiträge und der Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner für ihre freundliche Geduld, die ich infolge zeitweiliger Überhäufung mit Berufsgeschäften mehr als einmal in Anspruch nehmen mußte. Möchte das vorliegende Buch, wenn des großen Krieges Stürme schweigen, den unser Vaterland jetzt um seine Ehre und seine Freiheit zu führen hat, weiterhin auch in seinem deutschen Gewande als kurze und anschauliche Darstellung der religiösen Gedankenwelt des ausgehenden Heidentums nicht nur Historikern und Philologen nützliche Dienste leisten, sondern auch dazu beitragen, das geschichtliche Verständnis des Evangeliums und seines Siegeszuges durch die Welt vorzubereiten und zu vertiefen.

September 1914.

Georg Gehrich,
Pastor und Kreisschulinspektor
in Goslar.

INHALT

I.

ROM UND DER ORIENT · DIE QUELLEN

Wir lieben es, uns als die Erben Roms zu betrachten, und schmeicheln uns gern mit der Überzeugung, daß der lateinische Genius nach seiner Verschmelzung mit dem griechischen in der antiken Welt eine ähnliche intellektuelle und moralische Hegemonie ausgeübt habe, wie sie Europa noch heute besitzt, und daß er der Kultur aller Völker, welche der Herrschaft der Cäsaren unterstanden, für immer sein kraftvolles Gepräge aufgedrückt habe. Es ist nicht leicht, vollkommen von der Gegenwart zu abstrahieren, und nicht angenehm, auf aristokratische Ansprüche zu verzichten. Es fällt uns schwer zu glauben, daß der Orient sich nicht immer mehr oder weniger in demselben niedrigen Zustande befunden habe, aus dem er sich langsam wieder erhebt, und wir dichten den alten Einwohnern von Smyrna, Berytos oder Alexandrien gern die gleichen Fehler an, welche man an der heutigen Bevölkerung der Levante zu tadeln pflegt. Der wachsende Einfluß der Orientalen, der den Niedergang des römischen Reiches begleitet, ist oft als eine Krankheitserscheinung, als ein Symptom des allmählichen Zerfalls der antiken Welt behandelt worden. Selbst Renan scheint sich nicht genügend von einem alten Vorurteil befreit zu haben, wenn er hierüber schrieb[1]: «*Il était inévitable que la civilisation la*

plus vieille et la plus usée domptât par sa corruption la plus jeune.»

Aber wenn man den wirklichen Sachverhalt unbefangen untersucht und sich vor der optischen Täuschung hütet, welche uns die Gegenstände unserer unmittelbaren Umgebung größer erscheinen läßt als die fernliegenden, so wird man zu einer ganz anderen Überzeugung gelangen. Rom fand unleugbar im Abendland den Stützpunkt seiner militärischen Macht: die Legionen an der Donau und am Rhein waren stets zuverlässiger, tapferer und besser diszipliniert als die am Euphrat oder am Nil. Aber im Orient vornehmlich, speziell in den Ländern der „alten Kultur", ist, schon ehe Konstantin das Schwergewicht der politischen Gewalt dorthin verlegte, die Industrie und der Reichtum, die technische Geschicklichkeit und die künstlerische Produktivität, die Intelligenz und die Wissenschaft zu suchen.

Während Griechenland verarmt, erniedrigt, erschöpft ein kümmerliches Dasein fristet, während Italien sich entvölkert und nicht mehr imstande ist, sich selbst zu erhalten, während die anderen europäischen Provinzen kaum der Barbarei entwachsen, heimsen Kleinasien, Ägypten, Syrien die reiche Ernte ein, welche der römische Friede ihnen sichert. Ihre Industriezentren pflegen all die überlieferten Kenntnisse und Fertigkeiten, welche ihre einstige Größe begründet hatten, und bringen sie zu neuer Blüte. Der wirtschaftlichen Regsamkeit dieser ausgedehnten Länder auf dem Gebiete des Gewerbes und des Exporthandels entspricht ein gesteigertes intellektuelles Leben. Sie leisten Hervorragendes in allen Berufen, mit Ausnahme des soldatischen, und ihre Überlegenheit springt

selbst den voreingenommenen Römern in die Augen. Die Fata Morgana eines gewaltigen orientalischen Reiches beschäftigte die Phantasie der ersten Herren der Welt. Die Gründung eines solchen Reiches war anscheinend der leitende Gedanke des Diktators Cäsar, der Triumvir Antonius hätte ihn beinahe verwirklicht, und Nero dachte noch daran, seine Residenz nach Alexandrien zu verlegen. Wenn Rom, gestützt auf die Macht seines Heeres und das von ihm geschaffene Recht, lange Zeit hindurch seine politische Autorität bewahrte, so erfuhr es doch unvermeidlich den moralischen Einfluß der Völker, die weiter fortgeschritten waren als die herrschende Nation selbst. In dieser Beziehung läuft die Geschichte des Reiches während der drei ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung auf eine «*pénétration pacifique*» des Okzidents durch den Orient hinaus.[2]

Diese Wahrheit ist um so klarer hervorgetreten, je eingehender man die verschiedenen Seiten der römischen Zivilisation erforscht hat, und es möge mir daher verstattet sein, ehe ich das eigentliche Thema dieses Buches in Angriff nehme, die allmähliche Umwandlung, die sich unter anderem in der Ausbreitung der orientalischen Kulte bekundet, von einzelnen Gesichtspunkten aus näher zu beleuchten.

Zunächst wird die Nachahmung des Orients ersichtlich auf dem Gebiet der politischen Institutionen.[3] Um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur zu vergleichen, was die Regierung des Reiches bei der Thronbesteigung des Augustus war und was sie unter Diokletian geworden ist. Im Anfange des Prinzipats herrscht Rom über die Welt, aber es verwaltet sie nicht. Es beschränkt die Anzahl seiner Beamten auf

ein Minimum; seine Provinzen, unorganisierte Gruppen von Städten, in denen es sich mit der Polizeigewalt begnügt, sind eher unter Protektorat gestellte Länder als annektierte.[4] Wenn nur Ruhe und Sicherheit dort aufrechterhalten bleiben, wenn nur seine Bürger, Beamte wie Kaufleute, dort ihren Geschäften nachgehen können, so kümmert es sich um das Übrige nicht viel. Es erspart sich die Sorge um die Sicherstellung der öffentlichen Ordnung, indem es den vor seiner eigenen Herrschaft begründeten oder nach seinem Muster eingerichteten Gemeinwesen eine weitgehende Autonomie beläßt. Die Steuern werden durch Bankiers erhoben, die sich zu Syndikaten vereinigt haben; die öffentlichen Ländereien an Unternehmer verpachtet, die einen Grundzins zu entrichten haben; selbst die Armee ist vor den Reformen des Augustus kein stehendes Heer mit entsprechender Organisation: sie setzt sich in der Theorie aus Truppen zusammen, die für einen bevorstehenden Feldzug ausgehoben und nach erfochtenem Siege wieder entlassen werden.

Die Verfassung Roms hat städtischen Charakter behalten und läßt sich nur schwer dem ungeheuren Territorium anpassen, welches sie beherrschen soll. Sie ist eine ungemein plumpe Maschine, die nur stoßweise funktioniert, ein rudimentäres System, das sich nicht behaupten konnte und sich auch nicht behauptet hat.

Was finden wir drei Jahrhunderte später? Einen streng zentralisierten Staat, in welchem ein absoluter, wie eine Gottheit verehrter und von einem zahlreichen Hofe umgebener Herrscher über eine ganze Hierarchie von Beamten gebietet; Städte, die ihrer lokalen Vorrechte zugunsten einer allmächtigen Bureaukratie beraubt sind, und die alte Hauptstadt selbst vor den an-

deren ihrer Autonomie entkleidet und Präfekten unterstellt. Außerhalb der Städte ist der Monarch, dessen Privatvermögen mit den Staatsfinanzen zusammenfließt, der Eigentümer von ungeheuren Domänen, die von Intendanten beaufsichtigt werden und eine zahlreiche, an die Scholle gefesselte Bevölkerung von Kolonen tragen. Die Armee besteht zu einem großen Teil aus fremden Söldnern, Berufssoldaten, die als Sold oder Prämie Ländereien erhalten, auf denen sie leben. Alle diese Züge, und noch sehr viel andere, machen das römische Reich den alten orientalischen Monarchien ähnlich.

Man darf hier nicht einwenden, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorgebracht hätten, und eine Ähnlichkeit in der Geschichte nicht ausreiche, um eine Beeinflussung nachzuweisen. Überall, wo wir die langsamen Metamorphosen einer einzelnen Institution näher verfolgen können, stoßen wir auf die Einwirkung des Orients und besonders die Ägyptens. Rom, gleich Alexandrien zu einer großen kosmopolitischen Metropole geworden, wurde von Augustus nach dem Muster der Ptolemäerresidenz reorganisiert. Die fiskalischen Reformen der Kaiser, wie die Verkaufs- und die Erbschaftssteuer, die Anlage eines Grundbuchs und die Einführung der direkten Erhebung, sind durch das sehr vollkommene Finanzsystem der Lagiden[5] angeregt, und so ist die Verwaltung dieser Herrscher, wie man mit gutem Gewissen behaupten darf, durch die Vermittlung der Römer vorbildlich geworden für die des modernen Europa. Die kaiserlichen *saltus*, welche von Kleinbauern bewirtschaftet wurden, die zu Sklaven herabgesunken waren und einem Prokurator unterstanden, wurden denen nachgebildet, welche die asiatischen

Potentaten ehemals durch ihre Agenten ausgebeutet hatten.[6] Diese Reihe von Beispielen könnte man mit leichter Mühe noch verlängern. Die absolute, zugleich theokratische und bureaukratische Monarchie, wie sie in der alexandrinischen Zeit Ägypten, Syrien und sogar Kleinasien gekannt hatten, war das Ideal, welches die vergötterten Kaiser bei der von ihnen vorgenommenen allmählichen Umwandlung des römischen Staates im Auge hatten.

Rom hat — und diesen Ruhm kann ihm niemand streitig machen — ein Privatrecht ausgebildet, das in logischer Weise aus klar formulierten Prinzipien abgeleitet ist und dazu bestimmt war, das Grundgesetz für die Gesellschaftsverhältnisse aller Kulturvölker zu werden. Aber selbst auf diesem Gebiete des Privatrechts, wo die Originalität Roms unbestreitbar und sein Vorrang souverän ist, haben neuere Untersuchungen gezeigt, mit welcher Zähigkeit der hellenisierte Orient seine alten Rechtsgrundsätze festhielt, welchen Widerstand das örtliche Herkommen, das gleichsam den Lebensnerv einer Nation darstellt, der Einigung entgegensetzte, die immer nur in der Theorie verwirklicht wurde.[7] Mehr noch, sie haben bewiesen, daß die fruchtbaren Prinzipien dieses Provinzialrechts, das bisweilen an sittlichem Werte dem römischen überlegen ist, auf die fortschreitende Umbildung des alten *ius civile* von Einfluß gewesen sind. Und wie könnte es anders sein? Stammte nicht eine große Zahl der berühmtesten Juristen aus Syrien: Ulpian aus Tyrus, Papinian aus Emesa, wie nicht zu bezweifeln ist? Und wuchs nicht die juristische Schule von Berytos beständig an Bedeutung seit dem dritten Jahrhundert, bis sie im fünften der glänzendste Mittelpunkt dieser Studien

wurde? So machten sich die Morgenländer daran, den ererbten Acker, den die Scävolas und die Labeos[8] urbar gemacht hatten, selbst zu bebauen.

In dem ernsten Tempel des Rechts nimmt der Orient nur eine untergeordnete Stellung ein; sonst ist sein Einfluß vorherrschend. Der praktische Geist der Römer, der sie zu ausgezeichneten Juristen machte, hinderte sie daran, große Gelehrte zu werden. Sie schätzten die reine Wissenschaft nur mäßig, für die sie nur mäßig begabt waren, und man merkt, daß sie überall da, wo ihre unmittelbare Herrschaft beginnt, nicht mehr ernstlich gepflegt wird. Die großen Astronomen, die großen Mathematiker, die großen Ärzte sind der Mehrzahl nach Orientalen, wie die großen Schöpfer oder Vertreter metaphysischer Systeme. Ptolemäus und Plotin sind Ägypter, Porphyrius und Jamblichus Syrer, Dioscorides und Galenus Asiaten. Der orientalische Geist dringt in alle Studien ein. Die Hirngespinste der Astrologie und der Magie finden auch bei den Gebildeten Eingang. Die Philosophie beginnt sich mehr und mehr mit der fabelhaften Weisheit Chaldäas oder Ägyptens zu befreunden. Die Vernunft, des Suchens nach der Wahrheit müde geworden, dankt ab und glaubt diese in einer Offenbarung zu finden, die sich in den Mysterien der Barbaren erhalten hat. Die Logik Griechenlands grübelt darüber nach, wie sich die verworrenen Überlieferungen der asiatischen Priester zu einem harmonischen Ganzen ordnen lassen.

Ebenso wie die Wissenschaft wird auch die Literatur vorzugsweise von den Orientalen gepflegt. Man hat oft darauf hingewiesen, daß die Literaten, welche in der Kaiserzeit als die reinsten Repräsentanten des hellenischen Geistes gelten, fast sämtlich nach Klein-

asien, Syrien oder Ägypten gehören. Der Rhetor Dio Chrysostomus stammt aus Prusa in Bithynien; der Satiriker Lucian aus Samosata in Kommagene an der Euphratgrenze. Man könnte noch eine Menge anderer Namen aufzählen. Von Tacitus und Sueton bis zu Ammian findet sich kein einziger talentvoller Schriftsteller mehr, der in lateinischer Sprache das Gedächtnis der Ereignisse festgehalten hätte, welche damals die Welt bewegten; nur noch ein Bithynier, Dio Cassius von Nicäa, sollte in der Zeit der Severer die Geschichte des römischen Volkes erzählen.

Es ist bezeichnend für die Lage der Dinge, daß neben dieser griechisch redenden andere Literaturen entstehen oder wieder entstehen und sich entwickeln. Das Syrische, ein Ableger des Aramäischen, das unter den Achämeniden die internationale Sprache Vorderasiens gewesen war, wird mit Bardesanes von Edessa wieder die Sprache einer kultivierten Rasse. Die Kopten erinnern sich, daß sie Dialekte sprechen, die vom Altägyptischen abgeleitet sind, und machen sich daran, sie wieder zu beleben. Im Norden des Taurus bemühen sich die Armenier sogar, ihre barbarische Redeweise in eine Schriftsprache umzuwandeln und entsprechend zu glätten. Die christliche Predigt, die sich an das Volk wendet, bemächtigt sich der volkstümlichen Idiome und erweckt sie wieder aus ihrer langen Lethargie. An den Ufern des Nil wie in den Ebenen Mesopotamiens oder in den Hochtälern Anatoliens schickt sie sich an, neue Gedanken in bisher verachteten Dialekten zu verkündigen, und der alte Orient beginnt überall, wo der Hellenismus ihn nicht gänzlich seiner nationalen Eigenart entkleidet hatte, seine intellektuelle Selbständigkeit erfolgreich zurückzuerobern.

Diesem Wiedererwachen der Sprachen geht eine Renaissance der einheimischen Kunst zur Seite. Auf keinem anderen Gebiete geschichtlicher Betrachtung ist die Illusion, von der wir oben redeten, vollständiger und hartnäckiger gewesen. Noch vor wenigen Jahren lebte man der Überzeugung, in Rom hätte sich zur Zeit des Augustus eine „kaiserliche" Kunst gebildet und dann nach und nach ihre Herrschaft bis an die Peripherie der antiken Welt ausgedehnt. Wenn sie in Asien einige besondere Modifikationen erfahren habe, so sei dies ausländischen, zweifellos assyrischen oder persischen Einflüssen zuzuschreiben. Selbst die schönen Entdeckungen de Vogüés im Haurân [9] waren nicht imstande gewesen, die Unhaltbarkeit einer Theorie darzutun, welche sich auf unsere hochfahrende Überzeugung von der Überlegenheit Europas stützte.

Heute liegt klar zutage, daß Rom den Orientalen nichts oder fast nichts gegeben, sondern im Gegenteil viel von ihnen empfangen hat. Von der Umarmung des Hellenismus befruchtet, hat Asien in den Diadochenreichen einen stattlichen Nachwuchs originaler Werke hervorgebracht. Die alten Methoden, deren Entdeckung bis auf die Chaldäer, die Hittiter oder die Untertanen der Pharaonen zurückreicht, wurden von den alexandrinischen Eroberern sofort übernommen, die eine reiche Mannigfaltigkeit von neuen Typen erfanden und daraus einen eigenartigen Stil schufen. Aber wenn während der drei letzten Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung das herrschende Griechenland die Rolle des Demiurgen spielt, der aus einem vorher existierenden Stoff lebende Wesen bildet, während der drei folgenden Jahrhunderte erschöpft sich seine Produktivität, erlahmt seine Erfindungskraft, die alten einheimischen

Überlieferungen lehnen sich gegen seine Herrschaft auf und triumphieren über sie mit dem Christentum. Nach Byzanz verpflanzt, entfalten sie sich dort zu neuer Blüte und wandern bis nach Europa hinein, wo sie die Entstehung der romanischen Kunst des hohen Mittelalters vorbereiten.[10]

Weit davon entfernt, den Orient in dieser Beziehung seine Suzeränität fühlen zu lassen, ist Rom ihm demnach vielmehr tributpflichtig. Jener ist ihm überlegen durch die Gründlichkeit und den Umfang seiner technischen Kenntnisse wie durch sein erfinderisches Genie und die Geschicklichkeit seiner Werkleute. Die Cäsaren sind große Baumeister gewesen, aber sie haben sich oft dabei fremder Hände bedient. Der Hauptarchitekt Trajans, ein glänzender Konstrukteur, ist ein Syrer, Apollodoros von Damaskus.[11]

Seine Untertanen in der Levante lehren Italien nicht nur die elegante Lösung architektonischer Probleme, wie die Überwölbung eines rechteckigen oder achteckigen Gebäudes mit einer Kuppel, sondern sie erziehen es auch zu ihrem Geschmack und befruchten es mit ihrem Genie. Sie teilen ihm ihre Vorliebe für luxuriöse Dekoration und grelle Polychromie mit; sie führen in die religiöse Plastik und Malerei den komplizierten Symbolismus ein, in dem sich ihr abstruser und subtiler Geist gefällt.

Die Kunst ist im Altertum eng verbunden mit der Industrie, die ausschließlich Handarbeit und mithin durchaus individuell geartet ist. Sie lernen beide voneinander, steigen und sinken zu gleicher Zeit, sind mit einem Wort unzertrennlich. Soll man sie Kunsthandwerker oder Künstler nennen, die Maler, welche die Wände Pompejis in alexandrinischem und vielleicht

syrischem Geschmack mit einer phantastischen und luftigen Architektur dekoriert haben? die Goldschmiede, ebenfalls alexandrinischer Schule, welche die Trinkschalen und Becher von Boscoreale mit ihrem zierlichen Laubwerk, ihren pittoresken Tieren, ihren Gruppen voll harmonischer Eleganz oder flotten Schwunges geschmückt haben? Indem man so allmählich von den Erzeugnissen des Kunstgewerbes zu denen der eigentlichen Industrie herabsteigt, könnte man hier gleichfalls den wachsenden Einfluß des Orients feststellen; man könnte zeigen, wie die Einwirkung der großen industriellen Zentren des Ostens in zunehmendem Maße die materielle Kultur Europas vollständig umgestaltete; man könnte nachweisen, wie bis nach Gallien hinein[12] die Einführung ausländischer Modelle und Methoden die alte inländische Technik wieder erneuerte und ihren Produkten eine bisher unbekannte Vollendung und Verbreitung verlieh. Aber ich müßte dann befürchten, zu lange bei einem Gegenstand zu verweilen, der offenbar weit abliegt von dem, welcher uns hier beschäftigen soll.

Indessen war es notwendig, von vornherein zu konstatieren, daß die zeitgenössische Forschung, in welcher Richtung sie auch die begonnenen Untersuchungen fortsetzen mag, immer wieder zu dem Ergebnis gelangt, daß die asiatische Kultur allmählich an die Stelle der italischen getreten ist. Diese entwickelt sich nur durch die Assimilation solcher Elemente, die aus den unerschöpflichen Reserven der „alten Kulturen" entlehnt sind, von welchen wir anfangs sprachen. Der hellenistische Orient faßt überall festen Fuß mit seinen Menschen und seinen Werken; er unterwirft die lateinischen Sieger seinem Einfluß, wie er ihn später

den arabischen Eroberern aufdrängen und der Zivilisator des Islam werden sollte. Aber auf keinem anderen Gebiete des Geisteslebens ist seine Einwirkung in der Kaiserzeit so entscheidend gewesen wie auf dem der Religion, weil sie hier schließlich zu der völligen Auflösung des griechisch-römischen Heidentums geführt hat.[13]

Die Invasion der barbarischen Kulte erfolgte so offenkundig, so geräuschvoll, so siegreich, daß sie nicht unbemerkt bleiben konnte. Sie lenkte die sorgenvolle oder sympathische Aufmerksamkeit der antiken Schriftsteller auf sich, und seit der Renaissance haben sich die modernen Gelehrten oft mit ihr beschäftigt. Nur haben sie vielleicht nicht genügend begriffen, daß diese religiöse Entwicklung kein isoliertes und außergewöhnliches Phänomen ist, sondern eine allgemeinere Entwicklung begleitet und begünstigt, wie sie von ihr begünstigt wurde. Die Umwandlung der religiösen Vorstellungen war innig verknüpft mit der Einführung der auf göttlichem Rechte beruhenden Monarchie, mit der Entwicklung der Kunst, den Tendenzen der Philosophie, mit allen Äußerungen des Denkens, des Gefühls und des Geschmacks.

Diese religiöse Bewegung mit ihren so zahlreichen und so fernliegenden Anfängen möchten wir hier skizzieren. Wir wollen zuerst nachzuweisen suchen, welche Ursachen die Verbreitung der orientalischen Kulte hervorgerufen haben. Wir wollen sodann einzeln diejenigen näher prüfen, welche sich allmählich aus Kleinasien, Ägypten, Syrien und Persien eingebürgert und weiter verbreitet haben, und uns bemühen, ihre besonderen Eigentümlichkeiten zu charakterisieren und ihren Wert festzustellen. Wir wollen endlich

sehen, wie sie die alte Idolatrie umgewandelt haben, und welche Form diese in dem Moment ihres entscheidenden Kampfes gegen das Christentum angenommen hatte, dessen Aufkommen die asiatischen Mysterien begünstigten, so feindlich sie ihm auch gegenüberstanden.

* * *

Aber bevor wir dieses Thema behandeln, haben wir noch eine Vorfrage zu erledigen. Ist das Unternehmen, dessen Plan wir eben mitteilten, auch möglich? Über welche Hilfsmittel verfügen wir bei seiner Ausführung? Aus welchen Quellen schöpfen wir unsere Kenntnis der im römischen Reiche verbreiteten orientalischen Religionen?

Man muß zugeben: diese Quellen sind ungenügend und erst ungenügend erforscht.

Bei dem großen Schiffbruch der antiken Literatur ist vielleicht kein Verlust mehr zu bedauern als der der liturgischen Bücher des Heidentums. Einige mystische Formeln, die gelegentlich von heidnischen oder christlichen Autoren zitiert werden, einige und zwar meist verstümmelte Bruchstücke von Hymnen zu Ehren der Götter[14] sind fast alles, was der Vernichtung entgangen ist. Um uns eine Vorstellung von der möglichen Beschaffenheit der verlorenen Rituale zu machen, müssen wir auf die Nachahmungen zurückgreifen, welche die Chöre der Tragödien enthalten, auf die Parodien, welche die Komiker sich bisweilen erlaubten, oder in den magischen Sammlungen die Plagiate aufspüren, welche die Redaktoren von Beschwörungsformeln begangen haben können.[15] Aber diese ganze Arbeit läßt uns nur einen blassen Widerschein der Kultus-

zeremonien erblicken. Als Profane an die Pforte des Sanktuariums verwiesen, hören wir nur das undeutliche Echo der heiligen Gesänge und können nicht einmal im Geiste der Feier der Mysterien beiwohnen.

Wir wissen nicht, wie die Alten beteten; wir dringen nicht ein in das Innere ihres religiösen Lebens, und gewisse Tiefen der antiken Seele bleiben uns somit unbekannt. Wenn uns ein glücklicher Zufall irgendein heiliges Buch aus der Endzeit des Heidentums zurückgäbe, so würden die Enthüllungen, die es uns brächte, die Welt in Erstaunen setzen. Wir würden dann vor unseren Augen jene geheimnisvollen Dramen sich abspielen sehen, deren symbolische Akte an die Passion der Götter erinnerten; wir könnten mit den Gläubigen ihre Leiden nachempfinden, über ihren Tod wehklagen und an der Freude über ihre Rückkehr in das Leben teilnehmen. Man würde auf einmal in diesen umfangreichen Sammlungen archaische Riten entdecken, welche die dunkle Erinnerung an überwundene Glaubensvorstellungen erhielten, traditionelle Formeln, die man kaum noch verstand, weil sie in einer veralteten Sprache abgefaßt waren, all die Gebete, welche der Glaube der ersten Zeiten eingegeben, die Frömmigkeit verflossener Jahrhunderte geheiligt, und die Freuden und Leiden vergangener Generationen gleichsam geadelt hatten. Zugleich würde man in ihnen jene Hymnen lesen, in denen die philosophische Reflexion das Gewand prächtiger Allegorien anlegte[16] oder sich vor der Allmacht des Unendlichen demütigte, Gedichte, von denen uns heute nur noch einzelne Ergüsse der Stoiker, welche das Feuer als Schöpfer und Vernichter feiern oder sich ganz und gar der göttlichen Schickung ergeben, eine annähernde Vorstellung verschaffen können.[17]

Aber das alles ist dahin, und wir haben damit auch die Möglichkeit verloren, die innere Entwicklung der heidnischen Kulte an der Hand authentischer Dokumente zu studieren.

Wir würden diesen Verlust weniger lebhaft empfinden, wenn wir wenigstens die Werke besäßen, welche die griechischen und lateinischen Mythographen den fremden Gottheiten gewidmet haben, umfangreiche Bücher, wie sie im zweiten und dritten Jahrhundert Pallas und Eubulus über die Mithrasmysterien veröffentlicht hatten. Aber diese Werke erschienen der Frömmigkeit des Mittelalters bedeutungslos oder gar gefährlich, und sie sollten den Sturz des Heidentums kaum überleben. Die mythologischen Abhandlungen, welche uns erhalten geblieben sind, beschäftigen sich fast immer nur mit den alten hellenischen Fabeln, die von den klassischen Autoren erläutert wurden, und vernachlässigen die Kulte des Orients.[18]

Im allgemeinen finden wir über diesen Gegenstand in der Literatur nur zufällige Notizen und flüchtige Anspielungen. Die Geschichtsschreiber sind in dieser Hinsicht von unglaublicher Dürftigkeit. Diese Mangelhaftigkeit der Berichterstattung wird zunächst verursacht durch die Enge des Gesichtskreises, die im Altertum und besonders in der Kaiserzeit den rhetorischen Stil charakterisiert, welchen sie pflegen. Die Politik und die Kriege des Herrschers, die Dramen, die Intrigen, ja selbst der Klatsch des Hofes und der offiziellen Welt interessiert sie viel mehr als die großen wirtschaftlichen oder religiösen Wandlungen. Sodann gibt es keine Periode des römischen Reiches, über die wir gleich schlecht unterrichtet sind, wie über das dritte Jahrhundert, das gerade dasjenige ist, in welchem die

orientalischen Kulte den Gipfelpunkt ihres Einflusses erreichten. Von Herodian und Dio Cassius bis zu den Byzantinern und von Sueton bis zu Ammianus Marcellinus sind alle irgendwie wertvollen Berichte verloren gegangen, und diese bedauernswerte Lücke ist besonders fatal für Studien über das Heidentum.

Seltsamerweise beschäftigt sich das leichtere Genre der Literatur zuerst mit diesen schwerwiegenden Fragen. Die Riten der ausländischen Kulte haben den Witz der Satiriker herausgefordert, und der Pomp ihrer Feste hat den Romanschriftstellern den Stoff zu glänzenden Schilderungen geliefert. Juvenal macht sich lustig über die Kasteiungen der Isisgläubigen, Lucian verspottet in seiner Nekyomantie die endlosen Waschungen der Magier, und Apuleius hat uns in den Metamorphosen mit der Begeisterung eines Neophyten und der Sorgfalt eines Rhetors die Szenen einer isischen Initiation geschildert. Aber in der Regel findet man bei den Literaten nur gelegentliche Bemerkungen, oberflächliche Beobachtungen. Selbst der dem Lucian zugeschriebene kostbare Traktat „Über die syrische Göttin", in dem uns der Verfasser einen Besuch im Tempel zu Hierapolis schildert und die Erzählungen wiedergibt, die ihm die Priester mitteilten, hat nichts Tiefes: er berichtet, was ein intelligenter, neugieriger und vor allem ironisch gestimmter Reisender *en passant* gesehen hat.[19]

Um eine vollkommenere Einweihung zu erzielen und eine minder unvollständige Offenbarung der Lehren zu erhalten, welche in den orientalischen Kulten gepredigt wurden, müssen wir Zeugnisse heranziehen, die von entgegengesetzten, aber gleich verdächtigen Tendenzen beseelt sind: die der Philosophen und der Kir-

chenväter. Die Stoiker und Platoniker haben sich oft für den religiösen Glauben der Barbaren interessiert und uns darüber Nachrichten von hohem Wert aufbewahrt. Die Abhandlung Plutarchs über Isis und Osiris ist eine Quelle, deren Wichtigkeit selbst von den Ägyptologen anerkannt wird, und die ihnen hilft, die Legende dieser Gottheiten wiederherzustellen.[20] Aber die Philosophen stellen die fremden Lehren fast niemals objektiv und um ihrer selbst willen dar. Sie verweben sie mit ihren Systemen, denen sie als Beweis oder Illustration dienen sollen, sie verbrämen sie mit ihrer eigenen Exegese oder ertränken sie in transzendentalen Kommentaren; mit einem Wort, sie wollen in ihnen alle ihre eigenen Gedanken wiederfinden. Es ist immer schwer und bisweilen unmöglich, die Dogmen, von denen sie berichten, von den Erläuterungen zu unterscheiden, die sie ihnen so zuversichtlich angedeihen lassen, und die doch im allgemeinen von der Wahrheit so weit entfernt sind wie nur irgend angängig.

Vor anderen Irrtümern muß man sich hüten, wenn man die kirchlichen Schriftsteller liest, die trotz ihrer Parteilichkeit für unseren Zweck unendlich nützlich sind. Infolge einer einzigartigen Ironie der Tatsachen helfen uns diese Kontroversprediger bisweilen ausschließlich bei dem Bemühen, heute einen Götzendienst wiedererstehen zu lassen, den sie vernichten wollten. Indessen liefern sie uns nicht so ergiebige Berichte, wie man erwarten könnte, wenn man bedenkt, daß die orientalischen Kulte die gefährlichsten und hartnäckigsten Gegner des Christentums gewesen sind. Die Ursache davon ist nicht nur der Umstand, daß die Kirchenväter oft eine Art Scham zur Schau tragen, die sie scheinbar davon abhält, von der Idolatrie

zu reden, und daß sie mit Vorliebe ihrer Monstrositäten nur in geflügelten Worten gedenken, sondern noch etwas anderes: die Apologetik des vierten Jahrhunderts bleibt, wie wir sehen werden[21], oft hinter der Entwicklung der Dogmatik zurück, und indem sie aus der literarischen Überlieferung, den Schriften der Epikureer und der Skeptiker schöpft, bekämpft sie hauptsächlich die Glaubensvorstellungen der alten griechischen und italischen Religionen, die zugrunde gegangen waren oder im Sterben lagen, und vernachlässigt die noch sehr lebendigen der damaligen Welt.

Nichtsdestoweniger haben einzelne dieser Polemiker ihre Angriffe gegen die Gottheiten des Orients und ihre römischen Anhänger gerichtet, sei es nun, daß sie durch Konvertiten belehrt oder selbst in ihrer Jugend Heiden gewesen waren, wie es bei Firmicus Maternus der Fall ist, der, nachdem er einen schlechten astrologischen Traktat geschrieben hatte, schließlich den „Irrtum der profanen Religionen" bekämpfte. Doch muß man sich immer fragen, wieweit esoterische Lehren und rituelle Zeremonien ihnen bekannt sein konnten, deren Geheimnis eifersüchtig gehütet wurde. Sie rühmen sich zu laut, daß sie alle Greuel derselben aufzudecken vermöchten, um nicht den Verdacht zu erwecken, daß sie in ihrer Neugierde die Verschwiegenheit der Eingeweihten schmerzlich empfunden haben. Ferner waren sie geneigt, alle die Verleumdungen für bare Münze zu nehmen, welche über die heidnischen Mysterien — wie über die religiösen Geheimbünde aller Zeiten und die Christen selbst — in Umlauf gesetzt wurden.

Kurzum, die literarische Überlieferung ist wenig umfangreich und oft wenig glaubwürdig. Relativ be-

trächtlich hinsichtlich der ägyptischen Kulte, weil diese sich seit der Zeit der Ptolemäer in der griechischen Welt eingebürgert hatten, und die Literatur und die Wissenschaften in Alexandrien stets gepflegt wurden, ist sie schon weniger belangreich für Phrygien, obwohl Cybele frühzeitig hellenisiert und latinisiert wurde, und — abgesehen von dem Werkchen Lucians über Cybele als Göttin von Hierapolis — beinahe gleich Null für die syrischen, kappadozischen und persischen Kulte.

Die Mangelhaftigkeit der von den Schriftstellern überlieferten Nachrichten macht die epigraphischen und archäologischen Denkmäler, deren Anzahl unaufhörlich wächst, als Quellen um so wertvoller. Vor allem zeichnen sich die Inschriften durch Bestimmtheit und Präzision aus, Eigenschaften, die den Redewendungen der Literaten häufig abgehen. Man kann aus ihnen wichtige Schlüsse ziehen auf den Zeitpunkt der Ausbreitung und des Verschwindens verschiedener Kulte, auf ihren Ausdehnungsbezirk, auf die Beschaffenheit und soziale Stellung ihrer Anhänger, auf die heilige Hierarchie und das Priesterpersonal, auf die Verfassung der Gemeinden der Gläubigen, auf die Opfer, die man den Göttern darbrachte, und auf die Zeremonien, welche man ihnen zu Ehren vollzog, mit einem Wort: auf die äußere und profane Geschichte dieser Religionen und bis zu gewissem Grade auf ihr Ritual. Aber die Knappheit des Lapidarstils, die beständige Wiederholung stereotyper Formeln macht diese Art Texte mit Notwendigkeit schwer verständlich und zuweilen rätselhaft. Über eine Weihinschrift, wie das *Nama Sebesio*, das auf dem großen mithrischen Basrelief des Louvre eingegraben steht, hat man eine Menge von Disser-

tationen in die Welt gesetzt, ohne zu einer ausreichenden Erklärung zu gelangen. Überdies liefert uns die Epigraphik im allgemeinen nur wenig Angaben über die Liturgie und fast gar keine über die Lehren.

Die Archäologie muß sich anstrengen, um die enormen Lücken auszufüllen, welche die schriftliche Tradition offen läßt; namentlich die Kunstdenkmäler sind bisher weder mit genügender Sorgfalt gesammelt noch methodisch genügend erklärt. Durch das Studium der Anlage der Tempel und ihres heiligen Inventars kann man gleichzeitig dazu gelangen, einen Teil der liturgischen Zeremonien zu bestimmen, die sich in ihnen abspielten. Anderseits erlaubt die kritische Interpretation der figürlichen Darstellungen einzelne heilige Legenden mit genügender Sicherheit wiederherzustellen und zugleich einen Teil der Theologie der Mysterien kennen zu lernen. Die religiöse Kunst des ausgehenden Heidentums sucht nicht, wie die griechische, oder doch nur gelegentlich, die Seelen durch die Anschauung eines Ideals von göttlicher Schönheit zu erheben. Sie will vor allem erbauen, indem sie belehrt, wie es den Traditionen des alten Orients entspricht.[22] Sie erzählt entweder in Bilderzyklen die Geschichte der Götter und der Welt, oder sie verkörpert in Symbolen die subtilen Gedanken der Theologie oder selbst einzelne Lehrsätze der weltlichen Wissenschaft, wie den vom Kampfe der vier Elemente. Gerade wie später im Mittelalter, waren auch im römischen Reiche die Künstler die Dolmetscher der klerikalen Gedanken, und indem sie diese den Gläubigen durch Bilder predigten, machten sie auch den Armen am Geiste die erhabensten Lehren verständlich. Aber um dieses Buch zu entziffern, dessen Blätter in unseren Museen verstreut sind, müs-

sen wir mühsam den Schlüssel dazu suchen, und wir können uns leider nicht einen Vincent de Beauvais aus der Zeit Diokletians zum Führer und Erklärer wählen, wie er uns zur Verfügung steht, wenn wir die wunderbaren figürlichen Enzyklopädien unserer gotischen Kathedralen betrachten.[23] Unsere Lage ist oft der eines Gelehrten aus dem Jahre 4000 vergleichbar, welcher die Passionsgeschichte nach den Bildern eines „Kreuzweges“ erzählen oder die Heiligenverehrung nach den Statuen studieren soll, die man unter den Trümmern unserer Kirchen entdeckte.

Jedoch können die Resultate aller dieser mit großer Mühe in den klassischen Ländern betriebenen Nachforschungen hinsichtlich der orientalischen Kulte indirekt kontrolliert werden, und das ist ein sehr großer Vorteil. Wir kennen die alten Religionen, die in Ägypten, Babylonien und Persien zu Hause waren, heute leidlich gut. Man liest und übersetzt die Hieroglyphen der Nilufer, die Keilschrifttäfelchen Mesopotamiens und die heiligen Bücher des Parsismus in der Zend- und Pelehwisprache mit ziemlicher Sicherheit. Ihre Entzifferung hat der Religionsgeschichte vielleicht noch mehr genützt als der politischen oder der Kulturgeschichte. Auch in Syrien haben die Entdeckungen aramäischer und phönizischer Inschriften wie die in den Tempeln veranstalteten Ausgrabungen die Unvollständigkeit der Berichte, welche die Bibel oder die griechischen Autoren über das semitische Heidentum geben, bis zu einem gewissen Grade ergänzt. Selbst Kleinasien — ich meine die anatolische Hochebene — beginnt sich den Forschern zu erschließen, obgleich hier fast alle großen Heiligtümer, Pessinus, die beiden Comanas, Castabala, noch unter den Trümmern begra-

ben liegen. Wir können uns demnach schon ziemlich genau Rechenschaft darüber geben, wie der Glaube einzelner von denjenigen Ländern beschaffen war, aus welchen die orientalischen Mysterien zu den Römern gelangt sind. Allerdings sind diese Forschungen noch nicht weit genug gediehen, um mit Bestimmtheit nachweisen zu können, welche Gestalt die Religion in diesen Gegenden gerade in dem Moment angenommen hatte, in welchem sie mit Italien in Berührung traten, und man würde sich seltsamen Mißverständnissen aussetzen, wollte man Bräuche miteinander vergleichen, die möglicherweise durch Jahrtausende voneinander geschieden sind. Es wird die Aufgabe der Zukunft sein, hier eine zuverlässige Chronologie zu schaffen, festzustellen, zu welcher letzten Phase die Entwicklung der Glaubensvorstellungen in allen Ländern der Levante um den Anfang unserer Zeitrechnung gediehen war, und diese dann, ohne Störung der Kontinuität, mit den Mysterien zu verknüpfen, die in der lateinischen Welt gefeiert wurden, und in deren Geheimnisse die archäologische Forschung nach und nach eindringt.

Wir sind noch bei weitem nicht in der Lage, alle Ringe dieser langen Kette fest aneinander schweißen zu können; die Orientalisten und die klassischen Philologen vermögen sich noch nicht über das Mittelmeer herüber die Hand zu reichen. Wir heben erst einen Zipfel vom Schleier der Isis und ahnen kaum einen Teil der Offenbarungen, die selbst früher einer auserwählten Schar von Gläubigen vorbehalten waren. Indessen haben wir heute auf dem Wege zur Gewißheit einen Gipfel erstiegen, von dem aus unser Blick bereits das ungeheure Feld beherrscht, welches unsere Nachkommen bebauen werden. Ich möchte in dieser

Reihe von Vorlesungen den Versuch machen, die wesentlichen Resultate, zu denen die Forschung des 19. Jahrhunderts gelangt ist, kurz zusammenzufassen und aus ihnen einige Schlüsse zu ziehen, die vielleicht nur provisorische Geltung beanspruchen können. Der Einbruch der orientalischen Kulte, welcher das alte religiöse und nationale Ideal der Römer zerstörte, wandelte auch die Gesellschaft und die Regierung des Reiches von Grund aus um und schon deshalb würde er die Beachtung der Historiker verdienen, selbst wenn er nicht den endgültigen Sieg des Christentums angekündigt und vorbereitet hätte.

II.

WARUM DIE ORIENTALISCHEN KULTE SICH AUSGEBREITET HABEN

Als im vierten Jahrhundert das geschwächte Weltreich in zwei Hälften zerfiel wie eine überlastete Wage, deren Schwebebalken gebrochen ist, da bedeutete diese politische Scheidung nur die Anerkennung eines bereits seit langem bestehenden kulturellen Zwiespalts. Der Gegensatz zwischen der griechisch-orientalischen Welt und der lateinischen Welt offenbart sich besonders in ihren Religionen und in dem Einfluß, welchen die Zentralgewalt in dieser Beziehung auf die eine wie auf die andere ausübte.

Das Heidentum war unter den Kaisern im Abendlande fast ausschließlich lateinisch. Nach der Einverleibung Spaniens, Galliens, Britanniens waren die alten Kulte, iberische, keltische und andere, nicht imstande, den ungleichen Kampf gegen die fortgeschrittenere Religion der Sieger zu bestehen. Man hat oft auf die wunderbare Schnelligkeit hingewiesen, mit welcher die Literatur der Eroberer, die zugleich Kulturbringer waren, sich bei den unterworfenen Völkern einbürgerte. Ihr Einfluß machte sich in den Tempeln wie auf dem Forum bemerklich, und sie wandelte die an die Götter gerichteten Gebete wie die Gespräche um, welche die Menschen miteinander pflegten. Die Annahme der rö-

mischen Gottheiten allgemein durchzusetzen, gehörte übrigens zum politischen Programm der Kaiser, und die Regierung erlegte ihren neuen Untertanen ebensowohl die Regeln ihres Sazerdotalrechts auf wie die Grundsätze ihres öffentlichen und ihres bürgerlichen Rechts: die Munizipalgesetze ordnen die Wahl von Pontifices und Auguren gleichzeitig mit der von Duumvirn als Gerichtsherren an. In Gallien ging der Druidenkult zugrunde samt den langen Gedichten, in denen er seine mündliche Überlieferung fortspann, und verschwand, nicht so sehr dank den gegen ihn ergriffenen polizeilichen Maßregeln als infolge der freiwilligen Absage der Kelten, seit sie dem Einfluß der lateinischen Kultur unterstanden. In Spanien findet man kaum noch vereinzelte Spuren der alten bodenwüchsigen Kulte. Selbst in Afrika, wo die punische Religion viel weiter entwickelt war, erhielt sie sich nur dadurch, daß sie ein völlig römisches Gepräge annahm. Baal wurde ein Saturn und Eshmun ein Äskulap. Es ist zweifelhaft, ob es zu dieser Zeit, als das Heidentum verschwand, in dem ganzen Gebiete der italischen und gallischen Präfekturen noch einen Tempel gab, in welchem der Gottesdienst nach den einheimischen Riten und im örtlichen Dialekt gefeiert wurde. Es ist sogar in erster Linie dieser ausschließlichen Vorherrschaft des Lateinischen zu danken, daß letzteres die einzige liturgische Sprache der abendländischen Kirche blieb, welche in dieser Beziehung, wie in mancher anderen, sich der gegebenen Situation angepaßt und dadurch eine vor ihr geschaffene Einheit aufrechterhalten hat. Indem das christlich gewordene Rom seine Ausdrucksweise den Irländern und den Germanen aufnötigte, setzte es nur den Assimilationsprozeß fort, welchen das

heidnische in den noch barbarischen Provinzen, die es seinem Einfluß unterwarf, eingeleitet hatte.[1]

Im Orient dagegen gebrauchen noch heute die von der griechischen Orthodoxie getrennten Kirchen eine Fülle von Idiomen, die an die tiefgehenden Unterschiede der ehemals von Rom beherrschten Rassen erinnert. Auch damals redete das religiöse Denken der Völker, welche dem Szepter der Cäsaren gehorchten, in zwanzig verschiedenen Sprachen. Im Beginn unserer Zeitrechnung hatte der Hellenismus weder die anatolische Hochebene[2] noch das Innere von Syrien noch die Nomen Ägyptens erobert. Die Einverleibung in das römische Reich konnte die Expansionskraft der griechischen Zivilisation zwar hemmen und in manchen Gegenden sogar lähmen, aber — abgesehen von der Umgebung der Lager der Legionen, welche die Grenze bewachten, und einzelnen sehr dünn gesäten Kolonien — ersetzte sie jene nicht durch eine lateinische Kultur[3], sondern nützte vielmehr dem landschaftlichen Partikularismus. Namentlich die einheimischen Kulte behielten ihr volles Ansehen und ihre volle Unabhängigkeit. In ihren alten Heiligtümern, die zu den reichsten und berühmtesten der Welt zählten, pflegte ein einflußreicher Klerus nach wie vor die Frömmigkeit seiner Vorfahren gemäß den überkommenen Riten und oft in barbarischer Sprache. Die überlieferte Liturgie, überall mit ängstlichem Respekt behandelt, blieb, je nach der Gegend, ägyptisch oder semitisch, phrygisch oder persisch. Weder das Pontifikalrecht Roms noch seine Auguralwissenschaft besaß jemals außerhalb der lateinischen Welt irgendwelchen Kredit. Es ist bezeichnend, daß der einzige offizielle Kultus, dessen Pflege die öffentlichen Ge-

walten im ganzen Gebiet des Reiches als Beweis der Loyalität gefordert haben, der Kultus der vergötterten Kaiser, zuerst spontan in Asien aufkam, daß er auf streng monarchischen Traditionen fußt und, der Form wie dem Geiste nach, eine Wiederbelebung der Verehrung bedeutet, welche die Untertanen der Diadochen vordem ihren eigenen Herrschern widmeten.

Die Gottheiten Ägyptens und Asiens ließen sich nicht nur niemals entthronen wie die gallischen oder spanischen, sondern sie überschritten sogar bald die Meere und begannen in allen lateinischen Provinzen Anbeter um sich zu sammeln. Isis und Serapis, Cybele und Attis, die syrischen Baale, Sabazius und Mithra wurden bis an die äußersten Grenzen Britanniens und Germaniens von frommen Bruderschaften verehrt. Die orientalische Reaktion, auf welche man seit dem Beginn unserer Ära stößt, wenn man die Geschichte der Kunst, der Literatur oder der Philosophie studiert, macht sich in der religiösen Sphäre mit unvergleichlich stärkerer Kraft geltend. Es handelt sich zuerst um ein langsames Einsickern der noch verachteten ausländischen Kulte; dann, am Ende des ersten Jahrhunderts, ergießen sich, um mit Juvenal zu reden, der Orontes und ebenso der Nil und der Halys in den Tiber, zur großen Entrüstung der alten Römer. Endlich, hundert Jahre später, kommt eine Hochflut von ägyptischen, semitischen, iranischen Glaubenslehren und Vorstellungen, die fast alles überschwemmt, was der griechische und der römische Genius in mühsamer Arbeit geschaffen hatten. Welche Ursachen haben diese geistige Umwälzung hervorgerufen, deren krönenden Abschluß der Sieg des Christentums darstellt, welche Umstände haben sie begünstigt, und warum ist der Ein-

fluß des Orients auf dem Gebiete der Religion stärker hervorgetreten? Das sind die Fragen, welche sich in erster Linie unserem Nachdenken aufdrängen.

Wie alle großen geschichtlichen Erscheinungen, wurde auch diese durch mannigfache Momente bedingt, die bei ihrer Entstehung zusammenwirkten. Aus der Fülle der zum Teil unbekannten Einzeltatsachen, welche sie hervorgerufen haben, kann man jedoch, wie es bereits mehrfach geschehen ist, gewisse Faktoren ausscheiden, welche abwechselnd als wesentlich angesehen worden sind, also gewisse ausschlaggebende Ursachen.

Wenn wir im Anschluß an eine Theorie, die heute viele treffliche Köpfe in ihrem Bann hält, die gesamte Geschichte als die Resultante der wirtschaftlichen und sozialen Kräfte betrachten wollten, so würde es leicht sein, ihr Walten in dieser großen religiösen Bewegung nachzuweisen.[4] Das industrielle und kommerzielle Übergewicht des Orients liegt auf der Hand: dort befinden sich die Hauptzentren der Produktion und des Exporthandels. Der immer lebhafter sich gestaltende Verkehr mit der Levante führt in Italien, Gallien, den Donauländern, Afrika und Spanien zur Ansiedlung von Kaufleuten, die in einzelnen Städten förmliche Kolonien bilden. Die Syrer sind unter den Eingewanderten besonders zahlreich vertreten. Gewandt, verschmitzt und fleißig, stellen sie sich überall ein, wo sie auf irgendeinen Profit rechnen dürfen, und ihre bis zum Norden Galliens verstreuten Niederlassungen dienen als Stützpunkte für die religiöse Propaganda des Heidentums, wie die jüdischen Gemeinden der Diaspora für die Predigt des Evangeliums. Italien kauft in Ägypten nicht nur das für seinen Konsum erforderliche Ge-

treide, sondern importiert auch Menschen; um seine verwüsteten Felder zu bestellen, läßt es Sklaven aus Phrygien, Kappadozien und Syrien kommen; für die Verrichtung der häuslichen Dienste in seinen Palästen zieht es wiederum Syrer oder Alexandriner heran. Wer vermöchte zu sagen, welchen Einfluß die Kammerzofen aus Antiochien oder Memphis auf den Geist ihrer Herrin ausgeübt haben? Gleichzeitig bedingen die Erfordernisse der Verteidigung und des Krieges die Versetzung von Offizieren und Soldaten von der Euphratgrenze an die Rheinufer oder an den Rand der Sahara, und überall bleiben diese den Göttern ihrer fernen Heimat treu. Die Aufgaben der Verwaltung führen die Beamten und ihre Schreiber, die häufig von sklavischer Abkunft sind, in die entlegensten Provinzen. Endlich vermehrt die Leichtigkeit des Verkehrs, welche durch die Anlage bequemer Straßen wächst, die Zahl und die Ausdehnung der Reisen.

So wird der Austausch der Güter, Menschen und Gedanken naturgemäß immer vielseitiger, und man könnte behaupten, daß die Göttermischung eine notwendige Folge der Rassenmischung gewesen sei, daß die Gottheiten der Levante den großen kommerziellen und sozialen Strömungen folgten, und ihre Ansiedlung im Okzident eine natürliche Begleiterscheinung der Bewegung war, welche den Bevölkerungsüberschuß der asiatischen Städte und Fluren nach den weniger dicht bewohnten Ländern führte.

Gewiß lassen solche Betrachtungen, die man noch lange fortspinnen könnte, zur Genüge begreifen, auf welchen Wegen die orientalischen Religionen sich ausgebreitet haben. Es steht fest, daß die Kaufleute in den Hafenstädten und Handelsplätzen, die Soldaten

an den Grenzen und in der Hauptstadt, die Sklaven in den städtischen Häusern[5], auf den ländlichen Domänen und in der öffentlichen Verwaltung ihnen als Missionare gedient haben; aber wir lernen auf diese Weise nur die Mittel, die Träger der Verbreitung dieser Kulte kennen, nicht die Ursachen ihrer Annahme durch die Römer. Wir sehen das Wie, nicht das Warum ihrer plötzlichen Expansion. Wir verstehen namentlich nur unvollkommen die Gründe der Differenz zwischen Orient und Okzident, auf die wir weiter oben hingewiesen haben.

Ein Beispiel wird deutlich machen, was ich meine. Eine keltische Gottheit, Epona[6], wurde bekanntlich besonders verehrt als die Schutzpatronin der Pferde. Die gallischen Ritter trugen ihren Kultus überall hin, wo sie in Garnison lagen, und man hat entsprechende Denkmäler von Schottland bis Siebenbürgen aufgefunden. Aber obwohl diese Göttin sich in derselben Lage befand, wie z.B. der Jupiter Dolichenus, der in Europa durch die Kohorten aus Kommagene eingeführt wurde, bemerkt man nicht, daß ihr auch von zahlreichen Fremden gehuldigt worden wäre; man sieht namentlich nicht, daß der Druidismus die Form von Epona-Mysterien angenommen hätte, in die sich Griechen und Römer einweihen ließen. Es fehlte ihm, um Proselyten zu machen, der innere Wert der orientalischen Kulte.

Andere Historiker oder Denker lieben es heute, die Gesetze der Naturwissenschaften auf die religiösen Phänomene zu beziehen, und die Theorien über das Variieren der Arten finden dann in diesem Falle eine überraschende Anwendung. Man hat behauptet, die Einwanderung der Orientalen und besonders der Syrer

sei beträchtlich genug gewesen, um eine rapide Veränderung und Degeneration der robusten italischen und keltischen Stämme hervorzurufen. Unnatürliche soziale Zustände und ein nichtswürdiges politisches Regiment führten in ihrem Zusammenwirken den Verlust der stärksten Kräfte, die Ausrottung der Besten und das Aufsteigen der schlechteren Elemente der Bevölkerung herbei. Diese durch verderbliche Blutmischung entartete, durch rückschreitende Auslese entnervte Masse verlor die Fähigkeit, sich dem Eindringen asiatischer Hirngespinste und Verirrungen zu widersetzen. Das Sinken des intellektuellen Niveaus, das Erlöschen des kritischen Geistes begleiten die Decadence der Sitten und den Verfall der Charaktere. Der Sieg des Orients auf dem Gebiete der religiösen Entwicklung bedeutet ein Zurücksinken in die Barbarei, eine Rückkehr zu den entlegenen Quellen des Glaubens, zur Anbetung der Naturkräfte. Das sind in wenigen Worten die Grundgedanken neuerdings vorgetragener Systeme, die ziemlich beifällig aufgenommen wurden.[7]

Es ist nicht zu leugnen: in der römischen Decadence scheinen die Seelen gröber und die Sitten roher geworden zu sein; dieser Gesellschaft fehlt es, auf das Ganze gesehen, in beklagenswertem Maße an Phantasie, Geist und Geschmack. Sie scheint an einer Art zerebraler Anämie zu leiden und mit unheilbarer Sterilität geschlagen zu sein. Ihre geschwächte Vernunft befreundet sich mit den plumpsten Superstitionen, der überspanntesten Askese, der ausschweifendsten Theurgie. Sie gleicht einem Organismus, der nicht mehr imstande ist, sich gegen die Ansteckung zu wehren. Das alles ist zum Teil richtig, aber dennoch gehen die Theorien, die wir hier kurz wiedergaben, von einer

ungenauen Auffassung der Dinge aus; sie gründen sich in Wirklichkeit auf die alte Illusion, daß Asien in der Kaiserzeit Europa gegenüber minderwertig gewesen sei. Wenn auch der Triumph der orientalischen Kulte bisweilen den Anschein eines Wiedererwachens der ursprünglichen Barbarei hervorruft, so repräsentieren diese Kulte doch in Wahrheit einen fortgeschritteneren Typus als die alte nationale Frömmigkeit. Sie sind weniger primitiv, weniger einfach, mit mehr Organen ausgestattet, wenn ich mich so ausdrücken darf, als die alte griechisch-italische Idolatrie. Das haben wir soeben angedeutet, und das wird, wie ich hoffe, im weiteren Verlauf dieser Studien noch klarer hervortreten.

Eine große religiöse Umwälzung ist — bedarf es noch dieser Versicherung? — nur aus moralischen Ursachen zu erklären. Wie sehr man auch bei ihr, wie bei jeder sozialen Erscheinung, mit dem Nachahmungstriebe und der Ansteckung durch das Beispiel zu rechnen verpflichtet sein mag, man stößt schließlich immer auf eine Reihe von individuellen Bekehrungen. Die geheimnisvolle Zuneigung der Geister beruht ebensosehr auf Reflexion als auf der langen und fast unbewußten Einwirkung von verworrenen Empfindungen, welche zum Glauben führen. Auch der Geburt eines neuen Ideals gehen angstvolle Stunden vorauf, und harte Kämpfe mußten in den Seelen der Massen entbrennen, wenn sie ihren alten, von den Vätern ererbten Kulten oder noch öfter der Gleichgültigkeit gegen diese anspruchsvollen Götter entsagen sollten, welche von ihren Verehrern die Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit, Devotion im buchstäblichen Sinne des Wortes forderten. Die Weihe des Helden des Apuleius für Isis ist in der Tat die Folge einer Berufung, eines Appells der Göttin, die

den Neophyten in ihr heiliges Heer eingereiht sehen will.[8] Der Gallus, welcher einem wahnwitzigen Antriebe folgend seine Mannheit opfert, weiht sich durch diese blutige Verstümmelung der Cybele und wird nunmehr ihr Sklave.[9]

Wenn jede Bekehrung eine psychologische Krisis, eine Umwandlung der innersten Persönlichkeit der Einzelnen voraussetzt, so gilt dies vor allem von der Ausbreitung der orientalischen Religionen. Außerhalb der engen Grenzen des römischen Staates geboren, wuchsen sie oft in feindlichem Gegensatz zu ihm auf; und sie waren international — folglich individuell. Das Band, welches vordem die Frömmigkeit mit der Stadt oder dem Stamm, der Sippe oder der Familie verknüpfte, wird zerschnitten. An die Stelle der antiken Gruppierung treten Gemeinden von Eingeweihten, die sich alle — woher sie auch kommen mögen — als Brüder betrachten.[10] Ein universell gedachter Gott nimmt hier alle Sterblichen als seine Kinder an. Wenn diese Kulte Beziehungen zum Staat haben, so sind sie nicht dazu berufen, alte munizipale oder soziale Institutionen aufrechtzuerhalten, sondern die Autorität eines Monarchen, der, wie die Gottheit selbst, als der ewige Herr der ganzen Welt betrachtet wird. Unter den Mysten findet man Asiaten mit Römern vermischt, Sklaven neben hohen Beamten. Die Annahme desselben Glaubens machte den armen Freigelassenen zum Genossen, bisweilen sogar zum Vorgesetzten des Dekurionen und des *clarissimus*. Alle unterwarfen sich denselben Regeln, alle beteiligten sich an denselben Festen, bei denen die Rangunterschiede einer aristokratischen Gesellschaft wie die Verschiedenheit des Blutes und des Vaterlandes sich verwisch-

ten. Es gibt hier keine Rasse und keine Nationalität, keine Behörden und keine Hausherren, keine Patrizier und keine Plebejer, keine Bürger und keine Ausländer mehr, sondern nur noch Menschen, und um Anhänger zu gewinnen, mußten diese Kulte demnach auf den Menschen und seine Fähigkeiten wirken.

Wenn die barbarischen Mysterien, wie es in der Tat geschehen ist, nicht nur die Massen der Bevölkerung, sondern während mehr als eines Jahrhunderts auch die Elite der römischen Gesellschaft zu fesseln vermochten, so ist diese Erscheinung mithin doch wohl daraus zu erklären, daß sie eine wunderbare Anziehungskraft besaßen, daß ihr Inhalt tieferen seelischen Bedürfnissen entsprach, und daß man ihnen endlich einen höheren Wert zuerkannte als dem alten griechisch-römischen Kultus. Auch um uns Rechenschaft zu geben von den Gründen dieses Sieges, müssen wir den Nachweis versuchen, worin diese Überlegenheit bestand — ich meine ihre Überlegenheit in dem Kampfe, den sie zu bestehen hatten, ohne diese damit als eine absolute bezeichnen zu wollen.

Man kann sie m. E. folgendermaßen definieren: diese Religionen befriedigten in höherem Maße erstens die Sinne und das Gefühl, zweitens den Verstand, endlich und vor allem das Gewissen.

Zunächst wirkten sie stärker auf die Sinne. Das ist diejenige Seite ihres Wesens, die am deutlichsten hervortritt und am meisten beleuchtet worden ist. Es hat vielleicht niemals eine Religion gegeben, die ebenso kalt und prosaisch gewesen wäre als die römische. Der Politik untergeordnet, sucht sie vor allem durch strikten Vollzug der geeigneten Riten dem Staate den Schutz der Götter zu sichern oder die Folgen ihrer Ungnade

abzuwenden. Sie hat mit den himmlischen Mächten einen bindenden Vertrag abgeschlossen, aus dem sich die gegenseitigen Verpflichtungen ergeben: Opfer auf der einen Seite, Gunstbeweise auf der anderen. Ihre Pontifices, die zugleich obrigkeitliche Personen sind, haben die einzelnen Kultushandlungen mit juristischer Exaktheit geregelt[11]; ihre Gebete, soweit diese uns bekannt sind, bestehen aus trockenen und wortreichen Formeln, wie ein notarieller Akt. Ihre prozessualische Liturgie erinnert durch die Kleinlichkeit ihrer Vorschriften an das alte Zivilrecht. Diese Religion weiß nichts von Hingabe der Seele und frommer Begeisterung. Sie zügelt, nötigenfalls mit Gewalt, die allzu lebhaften Äußerungen eines allzu eifrigen Glaubens — alles was nicht zu der gemessenen Würde paßt, die einem *civis Romanus* im Verkehr mit der Gottheit geziemt. Die Juden haben mit den Römern den ängstlichen Respekt vor einem religiösen Kodex und den Formeln der Vergangenheit geteilt, aber „die Gesetzlichkeit der Pharisäer, so unfruchtbar auch ihre kleinlichen Plackereien sein mochten, hielt doch Herz und Gewissen lebendiger als dieser römische Formalismus".[12]

Die orientalischen Kulte, die nicht mit der anerkannten Autorität einer offiziellen Religion auftreten, müssen, um Proselyten zu werben, auf das Gefühl des Individuums wirken. Sie bestricken es von vornherein durch den verwirrenden Reiz ihrer Mysterien, welche die Seele abwechselnd mit Furcht und Hoffnung erfüllen; sie entzücken es durch den Prunk ihrer Feste und den Glanz ihrer Prozessionen; sie bezaubern es durch ihre schmachtenden Lieder und ihre rauschende Musik, aber vor allem lehren sie die Mittel kennen,

mit deren Hilfe man sich in jenen seligen Zustand versetzen kann, in dem die Seele, von den Fesseln des Körpers befreit und von jedem Schmerz erlöst, in der Verzückung sich selbst verliert. Diese Ekstase erzeugen sie entweder durch die nervöse Abspannung, welche auf fortgesetzte Kasteiungen und angestrengte Kontemplation folgt, oder durch materiellere Mittel, wie z. B. bei den Gallen der Großen Mutter durch schwindelerregende Tänze und rauschende Musik, oder sogar durch den Genuß alkoholischer Getränke nach langer Enthaltsamkeit.[13] Im Mystizismus sinkt man leicht vom Höchsten zum Gemeinen herab.

Die Götter, mit denen die Gläubigen in ihren mystischen Entzückungen sich zu vereinigen wähnten, waren selbst menschlicher und bisweilen auch sinnlicher als die abendländischen. Diesen allein ist die Ruhe der Seele eigen, welche die philosophische Moral der Griechen als das Privilegium des Weisen feiert; sie erfreuen sich ewiger Jugend in der heiteren Welt des Olympos, sie sind die Unsterblichen. Die Götter des Orients leiden und sterben, um nachher wieder aufzuerstehen.[14] Wie menschliche Persönlichkeiten werden Osiris, Attis, Adonis von einer Gattin oder einer Geliebten betrauert, die Isis, Cybele oder Astarte heißt. Mit ihnen klagen die Mysten in ihren Trauergottesdiensten über den gestorbenen Gott, um dann, wenn er wieder zum Leben erwacht ist, mit Frohlocken seine Wiedergeburt zu einem neuen Dasein zu feiern. Oder sie nehmen auch wohl an der Passion Mithras teil, der dazu verurteilt ist, unter Schmerzen die Welt zu schaffen. Diese Trauer und diese Freude äußern sich bei den Gläubigen oft mit wilder Heftigkeit, in blutigen Verstümmelungen, lan-

gem, verzweifeltem Jammern, maßlosem Freudengeschrei. So offenbarte sich der exaltierte Fanatismus jener barbarischen Völkerschaften, den selbst der griechische Skeptizismus nicht geknickt hatte, und die Glut ihres Glaubens entflammte die Massen, die den ausländischen Göttern zuströmten.

Auf diese Weise versetzen die Religionen des Orients alle Saiten des Gemüts in Schwingung und stillen den Durst nach religiösen Erlebnissen, den der nüchterne Kultus der Römer nicht zu befriedigen vermochte. Aber zu gleicher Zeit — und das ist der zweite Punkt, den ich hervorheben möchte — genügen sie in höherem Maße den Forderungen des Verstandes.

Griechenland — und Rom ist in dieser Hinsicht bei ihm in die Schule gegangen — hat sich sehr früh zum entschiedenen Rationalismus bekehrt; das macht seine große Originalität aus. Die Philosophie ist dort ausschließlich Laiensache; das Denken wird durch keinerlei heilige Tradition gehemmt, nimmt es im Gegenteil als sein Recht in Anspruch, jede zu prüfen, um sie zu verwerfen oder zu billigen. Bisweilen feindlich, bisweilen gleichgültig, bisweilen versöhnlich gestimmt, bleibt es stets unabhängig vom Glauben. Wenn es demnach imstande ist, sich von den Fesseln einer veralteten Mythologie zu befreien und frei und kühn seine metaphysischen Systeme zu errichten, durch welche es die Welträtsel zu lösen sucht, so wird anderseits die Religion, welche fortan die stärkende Nahrung der Reflexion entbehrt, blutarm und bleichsüchtig. Sie wird eine sinnlose Sache, deren Grund man nicht mehr versteht, ein Sammelsurium von disparaten Vorstellungen, die einer vergangenen Weltanschauung angehören. Sie neigt mehr und mehr dazu, in Griechenland wie in Rom,

zu einem Komplex von unverständlichen Riten zusammenzuschrumpfen, die man mit peinlicher Genauigkeit, maschinenmäßig wiederholt, ohne irgend etwas hinzuzufügen oder fortzulassen, weil sie schon in grauer Vergangenheit von den Ahnen so vollzogen wurden; sie verkümmert zu Formeln und Gesten, geheiligt durch den *mos maiorum*, denen aber die Gedanken nicht mehr lauschen, und die Seelen nicht mehr antworten.

Im Gegensatz dazu sind die orientalischen Kulturen priesterliche Kulturen. Wie im europäischen Mittelalter, so sind in Asien und Ägypten die Gelehrten Kleriker. In den Tempeln sinnt man nicht nur über die Natur der Götter und des Menschen nach; nein, man studiert dort auch Mathematik, Astronomie, Medizin, Philologie und Geschichte. Berossus ist Priester zu Babylon, und Manetho zu Heliopolis. Noch zur Zeit Strabos gelten ihre Nachfolger für gründlich bewandert in allen Zweigen des Wissens.[15]

Dieser Stand der Dinge konnte dem Fortschritt der Wissenschaften nachteilig sein. Ihre Forschungen wurden von vorgefaßten Ideen beeinflußt und durch fremde Voraussetzungen gefälscht. Astrologie und Magie waren die wunderlichen Bastarde, die aus dieser ungleichen Ehe hervorgingen. Aber die Religion gewann jedenfalls durch sie eine Macht, die sie weder in Griechenland noch in Rom jemals besaß. Alle Ergebnisse forschender Beobachtung, alle Eroberungen des grübelnden Verstandes wurden von einem gebildeten Klerus dazu benutzt, dem Ziel seiner Wünsche näher zu kommen: das Schicksal des Menschen und der Welt, die Beziehungen zwischen Himmel und Erde zu enträtseln. Die beständig sich erweiternde Vorstellung vom Weltall bildete unaufhörlich die Modalitäten des Glau-

bens um, der ebensowohl die Physik wie die Metaphysik in seinen Dienst zu stellen suchte. Die Ehre aller dieser Entdeckungen gab man den Göttern. Tôt in Ägypten und Bêl in Chaldäa sind nicht nur die Offenbarer der Theologie und des Rituals, sondern alles menschlichen Wissens.[16] Wir kennen die Namen der orientalischen Hipparche und Euklide nicht, welche die ersten Probleme der Astronomie und der Geometrie gelöst haben; aber eine ganze Literatur von verworrenem und disparatem Charakter beruft sich auf die Autorität des Hermes Trismegistos: die Lehren über die Planetensphären oder den Widerstreit der Elemente werden hier als Stützen für Systeme der Anthropologie oder der Moral verwandt; astronomische Theoreme dienen zur Feststellung einer angeblichen Methode der Divination; Zauberformeln, welche dem Magier göttliche Mächte untertan machen sollen, verbinden sich mit chemischen Experimenten und medizinischen Rezepten.

Dieses enge Bündnis zwischen Bildung und Glaube bleibt in der lateinischen Welt bestehen. Die Theologie beschränkt sich mit Vorliebe mehr und mehr auf die Vergötterung der von der zeitgenössischen Wissenschaft anerkannten Prinzipien oder Kräfte, auf die Anbetung der Zeit, die man als erste Ursache betrachtete, auf die Verehrung der Gestirne, deren Lauf die Ereignisse in dieser Welt bestimmt, der vier Elemente, deren zahllose Kombinationen alle Naturerscheinungen hervorbringen, und namentlich die der Sonne, welche Wärme, Fruchtbarkeit und Leben spendet. Die Dogmatik der Mithrasmysterien ist in mancher Hinsicht römische Physik und Astronomie in religiösem Gewande: in allen Formen des Pantheismus erscheint die Kennt-

nis der Natur unzertrennlich von der Erkenntnis Gottes.[17] Selbst die Kunst zeigt, wie wir gesehen haben (S. 20 f.), mehr und mehr das Bestreben, gelehrte Erkenntnisse durch eine subtile Symbolik zu veranschaulichen, und stellt in allegorischen Figuren die Beziehungen der göttlichen Mächte oder der kosmischen Kräfte dar, wie den Himmel, die Erde, den Ozean, die Planeten, ihre Konstellationen und die Winde. Alles, was man denkt und lehrt, schaffen die Bildhauer mit ihrem Meißel nach. Im allgemeinen hält man an dem Prinzip fest, daß die Erlösung und das Heil von der Offenbarung gewisser Wahrheiten abhängen, von der Erkenntnis der Götter, der Welt und des eigenen Wesens, und die Frömmigkeit wird zur Gnosis.[18]

Aber, wird man einwenden, die Philosophie des Altertums will doch auch durch Unterricht zur Sittlichkeit erziehen und den Menschen das höchste Gut kennen lehren. Warum wich sie vor den orientalischen Kulten zurück, die in Wirklichkeit weder neu waren noch Neues bringen wollten? In der Tat, wenn eine einflußreiche rationalistische Schule, die nach einer guten kritischen Methode arbeitete, damals die Geister beherrscht hätte, so würde sie vermutlich dem Fortschritt der barbarischen Mysterien Schach geboten oder wenigstens ihren Spielraum eingeschränkt haben, denn selbst im alten Griechenland besaß, wie man oft betont hat, die philosophische Kritik sehr wenig Einfluß auf die Volksreligion, die ihren ererbten abergläubischen Formen treu blieb. Aber im zweiten Jahrhundert teilten sehr viele Köpfe den Skeptizismus Lucians gegenüber aller dogmatischen Systematik. Wie lange stritten sich nun schon die Schulen, ohne daß eine die andere des Irrtums zu überführen vermochte! Der Ironiker von Sa-

mosata gefällt sich darin, ihren exklusiven Behauptungen zu opponieren, und legt sich auf das „weiche Kopfkissen des Zweifels“. Aber nur die Gebildeten können sich mit dem Zweifel oder der Resignation befreunden; die Massen wollen Gewißheit. Nun war nichts dazu angetan, das Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit einer altgewordenen und von mancher Enttäuschung heimgesuchten Wissenschaft wieder zu beleben. Keine große Entdeckung erneuerte die Vorstellung des Universums. Die Natur behielt ihre Geheimnisse für sich, die Erde blieb unerforscht und die Vergangenheit dunkel. Man verlernte das wissenschaftliche Denken und Forschen auf allen Gebieten: die Welt wußte sich nur zu wiederholen und, mit Unfruchtbarkeit geschlagen, litt sie unter dem drückenden Gefühl ihrer Ohnmacht und Entartung. Ermüdet durch vergebliches Suchen und Forschen, empfanden die Geister das Bedürfnis, zu glauben. Weil die Vernunft nicht imstande war, eine sichere Lebensregel aufzustellen, so konnte der Glaube allein eine solche geben, und die Menge drängte sich zu den Tempeln, in denen man nach und nach all die Wahrheiten enthüllte, welche die Menschen einst von den Gottheiten des Orients gelernt hatten. Das unverbrüchliche Festhalten der vergangenen Geschlechter an den Glaubensvorstellungen und Riten der Urzeit schien ihre Richtigkeit und ihre Wirksamkeit zu verbürgen. Diese Strömung war so mächtig, daß die Philosophie selbst mitgerissen wurde und der Mystik entgegenschwamm; die neuplatonische Schule endete in Theurgie.

Die orientalischen Mysterien wirken also auf das Gemütsleben, indem sie abwechselnd Bewunderung und Scheu, Frömmigkeit und Enthusiasmus erwecken; sie erscheinen dem grübelnden Verstande in dem Lichte

tiefer Weisheit und absoluter Gewißheit; endlich — und das ist der dritte Punkt, den wir noch zu erörtern haben — befriedigen sie nicht minder wie das Gefühl und den Verstand auch das Gewissen. Unter den verwickelten Ursachen, die ihnen zur Herrschaft verholfen haben, ist dies ohne Zweifel die wirksamste.

Die Römer haben, in dieser Beziehung von den Griechen verschieden, zu allen Zeiten ihrer Geschichte Theorien und Institutionen vor allem nach ihren praktischen Ergebnissen beurteilt. Für Ideologen haben sie stets die Geringschätzung gehegt, mit der Soldaten und Geschäftsleute auf jene herabzublicken pflegen. Wie man oft bemerkt hat, kehrt die Philosophie in der lateinischen Welt der metaphysischen Spekulation den Rücken, um ihre Aufmerksamkeit auf die Moral zu konzentrieren. Ebenso überließ später die römische Kirche die endlosen Kontroversen über das Wesen des göttlichen Logos und die beiden Naturen Christi den haarspaltenden Hellenen. Die Fragen, welche sie selbst erregen und entzweien, sind praktischer Natur, also solche, die sich unmittelbar auf das Leben beziehen, wie die Lehre von der Gnade.

Die alte Religion der Römer mußte dieser Forderung ihrer geistigen Eigenart ebenfalls notwendig entsprechen. Ihre Armut war eine ehrbare.[19] Ihre Mythologie entbehrte den poetischen Reiz der griechischen, ihre Götter besaßen nicht die unvergleichliche Schönheit der Olympier, aber sie waren moralischer oder wollten es wenigstens sein. Eine stattliche Anzahl von ihnen waren sogar nur personifizierte Eigenschaften, wie Pudicitia und Pietas. Sie alle forderten von den Menschen — mit Hilfe der Zensoren — die Ausübung der nationalen, d.h. der Gesellschaft nützlichen

Tugenden, Mäßigkeit, Tapferkeit, Keuschheit, Gehorsam gegen die Eltern und die Obrigkeit, Ehrfurcht vor dem Eide und vor dem Gesetz, Patriotismus in allen seinen Gestalten. Wenn man ihnen gewissenhaft diente, so erhoffte man von ihnen ohne Zweifel mehr greifbare Wohltaten als geistliche Segnungen, aber der pünktliche Vollzug der Riten trug doch wesentlich dazu bei, die Idee einer Pflicht gegen die Gottheit, welche der Pflicht gegen den Staat entsprach, tiefer einzuprägen. Im letzten Jahrhundert der Republik verwarf der Pontifex Scaevola, einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit, die Gottheiten der Fabel und der Dichter als wertlos, die der Philosophen und Exegeten als überflüssig oder schädlich, um sein ganzes Wohlgefallen für die der Staatsmänner zu reservieren, die einzigen, deren Kenntnis man dem Volke vermitteln solle.[20] Und diese waren tatsächlich die Schutzpatrone der alten Sitten, der alten Traditionen und oft auch der alten Privilegien. Aber der Konservativismus trägt, mitten im beständigen Fluß der Dinge stehend, immer einen Todeskeim in sich. Ebenso wie das Recht sich vergeblich bemühte, die alten Grundsätze, die nicht mehr den wirklichen Verhältnissen entsprachen, z. B. die unbeschränkte Gewalt des Hausvaters, unverkürzt aufrechtzuerhalten, ebenso sah die Religion eine Ethik scheitern, die den sittlichen Begriffen widersprach, welche sich nach und nach herausgebildet hatten. So lag z. B. einer Anzahl religiöser Vorstellungen die uralte Idee der Kollektivverantwortlichkeit zugrunde. Wenn eine Vestalin ihr Keuschheitsgelübde verletzt, so schickt die Gottheit eine Seuche, die erst dann wieder erlischt, wenn die Schuldige ihre Strafe erhalten hat. Bisweilen verleiht der erzürnte Himmel dem Heere nur unter der Be-

dingung den Sieg, daß ein Feldherr oder ein Soldat sich den unterirdischen Göttern weiht und sein eigenes Leben als Sühnopfer darbringt. Unter dem Einfluß der Philosophen und auch der Juristen hatte sich indessen allmählich die Überzeugung Bahn gebrochen, daß jeder nur für seine eigenen Verfehlungen verantwortlich, und es mithin unbillig sei, eine ganze Stadt unter der Missetat eines Einzigen leiden zu lassen. Man konnte nicht mehr zugeben, daß die Götter über Gute und Böse die gleiche Strafe verhängten; ja, man fand ihren Zorn in seinen Äußerungen wie in seinen Gründen oft geradezu lächerlich. In der Pontifikalgesetzgebung des römischen Volkes lebte der bäuerliche Aberglaube des alten Latiums fort. Wenn ein Lamm mit zwei Köpfen oder ein Füllen mit fünf Beinen geboren wurde, dann sollten feierliche Prozessionen veranstaltet werden, um das Unheil abzuwenden, auf welches diese schrecklichen Vorzeichen hindeuteten.[21]

So hatten all die kindischen und monströsen Vorstellungen, welche die römische Religion als ein Erbe aus latinischer Vorzeit mit sich schleppte, ihren Kredit untergraben. Ihre Ethik entsprach nicht dem neuen Begriff der Gerechtigkeit, der sich inzwischen durchgesetzt hatte. In der Regel hat nun Rom die Mängel seiner Theologie und seines Kultus durch Anleihen bei den Griechen ausgeglichen. Aber in dem vorliegenden Falle versagte dieser beliebte Ausweg; denn die hellenische Religion konnte zwar in poetischer, künstlerischer und selbst intellektueller Hinsicht als Vorbild dienen, aber in sittlicher genügte sie nur sehr mäßigen Ansprüchen. Und die Fabeln ihrer von den Philosophen verspotteten, auf der Bühne parodierten und von leichtfertigen Dichtern in Verse gebrachten Mythologie waren nichts weniger als erbaulich.

Ferner — und das war ein zweiter Grund für ihre Hinfälligkeit — entbehrte die Moral, die man von dem Frommen forderte, wie sie nun auch beschaffen gewesen sein möge, der nötigen Sanktion. Man glaubte nicht mehr, daß die Götter sich jeden Augenblick in die Angelegenheiten der Menschen mischten, um verborgene Freveltaten aufzudecken und das triumphierende Laster zu strafen, daß Jupiter seinen Blitz schleudere, um die Meineidigen niederzuschmettern. In der Zeit der Proskriptionen und der Bürgerkriege, unter dem Regiment eines Nero oder eines Commodus zeigte es sich zu deutlich, daß Macht und Genuß dem Stärksten, dem Gewandtesten oder einfach dem Glücklichsten zufielen, nicht aber dem Weisesten oder dem Frömmsten. Man glaubte kaum noch an die Vergeltung und die Strafen des Jenseits. Die Vorstellungen, die man sich von dem zukünftigen Leben machte, waren unbestimmt, schwankend, zweifelhaft, widerspruchsvoll. Jeder kennt die berühmte Stelle bei Juvenal: „Daß es Manen gibt und ein unterirdisches Reich, einen Fährmann mit seiner Stange und schwarze Frösche im stygischen Schlunde; daß so viel tausend Menschen in einem einzigen Nachen über das Wasser setzen können, das glauben nicht einmal mehr die Kinder.“[22]

Seit dem Ende der Republik breitete die Gleichgültigkeit sich immer mehr aus, die Tempel standen verlassen und drohten zu verfallen, dem Klerus fehlte es an Nachwuchs, die ehemals volkstümlichen Feste gerieten in Vergessenheit, und Varro gibt im Eingange seiner Antiquitäten der Befürchtung Ausdruck, daß „die Götter nicht unter den Streichen auswärtiger Feinde, sondern durch die Nachlässigkeit der Bürger selbst dahinsinken könnten“.[23] Augustus suchte be-

kanntlich diese absterbende Religion wieder lebendig zu machen, weniger aus Frömmigkeit als aus politischen Beweggründen. Seine religiösen Reformen standen in enger Beziehung zu seiner Sittengesetzgebung und der Begründung des Prinzipats. Sie bezweckten, das Volk zu der pietätvollen Pflege der alten Tugenden zurückzuführen, aber es auch mit der neuen Ordnung der Dinge auszusöhnen. Von diesem Augenblick an datiert in Europa der Bund zwischen Thron und Altar.

Im großen und ganzen scheiterte dieser Erneuerungsversuch. Wenn man die Religion in den Dienst der Sittenpolizei stellt, so wählt man nicht das rechte Mittel, um ihre Herrschaft über die Seelen zu sichern. Der formelle Respekt vor den offiziellen Göttern verträgt sich oft mit absolutem Skeptizismus in praktischer Beziehung. Nichtsdestoweniger ist die von Augustus versuchte Restauration sehr charakteristisch, denn sie bemüht sich dem besonderen Bedürfnis des römischen Geistes gerecht zu werden, der seiner Eigenart und seiner geschichtlichen Vergangenheit gemäß darauf bestand, daß die Religion die Moral und den Staat zu stützen habe.

Diesen Forderungen kommen nun die asiatischen Kulte entgegen. Der Wechsel in der Oberherrschaft, der sich trotz ihres Weiterbestehens vollzog, führte zu einem Wechsel auch in der Religion. Je mehr sich der Cäsarismus in eine absolute Monarchie verwandelte, um so mehr stützte er sich auf die orientalischen Priesterschaften. Diese Kleriker, den Überlieferungen der Achämeniden und der Pharaonen getreu, verkündigten Lehren, welche die Herrscher über die Grenzen der Menschheit zu erheben strebten, und gaben den Kaisern eine dogmatische Rechtfertigung ihres Despotismus an

die Hand.[24] Auch ist zu bemerken, daß die Kaiser, welche ihre autokratischen Ansprüche am nachdrücklichsten geltend machten, wie Domitian und Commodus, zugleich diejenigen waren, welche die fremden Religionen am offensten begünstigten.

Aber diese eigennützige Protektion vermochte nur eine bereits erlangte Gewalt zu legitimieren. Die Propaganda der orientalischen Kulte war von Haus aus demokratisch, bisweilen sogar (wie es bei dem Isiskult der Fall ist) revolutionär. Sie breiteten sich immer weiter von unten nach oben aus und appellierten von vornherein nicht an den Eifer der Beamten, sondern an das Bewußtsein des Volkes.

Allerdings erscheinen diese Kulte, abgesehen von dem des Mithra, auf den ersten Blick viel weniger sittlich als der römische. Es begegnen uns in ihnen, wie wir gelegentlich noch konstatieren werden, plumpe und unzüchtige Fabeln, grausame oder gemeine Riten. Die ägyptischen Gottheiten wurden von Augustus und Tiberius als unmoralisch aus Rom verbannt, aber sie waren dies in den Augen der Regierung namentlich deshalb, weil sie im Gegensatz zu einem bestimmten Ideal der gesellschaftlichen Ordnung standen. Brachten sie den öffentlichen Angelegenheiten ein nur mittelmäßiges Interesse entgegen, so legten sie um so mehr Gewicht auf das innere Leben, und diesem Verhalten entsprach eine erhöhte Wertschätzung der menschlichen Persönlichkeit. Die orientalischen Priester brachten namentlich zwei neue Dinge nach Italien: geheimnisvolle Sühnmittel, mit deren Hilfe sie die Flecken der Seele zu tilgen versprachen, und die Zusicherung, daß selige Unsterblichkeit der Lohn der Frommen sein werde.[25]

An erster Stelle machten sich diese Religionen anheischig, den Seelen ihre verlorene Reinheit wieder zu verschaffen[26], und zwar auf doppelte Weise, entweder durch rituelle Zeremonien oder durch Kasteiungen und Büßungen. Zunächst kennen sie eine Reihe von Waschungen und Lustrationen, die dem Mysten seine anfängliche Unschuld wiedergeben sollen. Entweder muß er sich mit Wasser waschen, das unter Beobachtung bestimmter Vorschriften geweiht ist — es handelt sich hier in Wahrheit um einen magischen Ritus, bei dem die Reinheit des Körpers durch Sympathie auf den in ihm wohnenden Geist wirken soll, oder geradezu um eine geistige Desinfektion, bei welcher das Wasser die bösen Geister vertreibt, welche die Befleckung verursachen — oder er muß sich mit Blut besprengen lassen oder Blut trinken, das von einem geschlachteten Opfertier oder den Priestern selbst stammt, und hierbei wirkt der Gedanke mit, daß der „besondere Saft", der in unseren Adern kreist, ein lebenschaffendes Prinzip sei, welches ein neues Dasein verleihen könne.[27] Diese Riten und ähnliche[28], die in den Mysterien üblich waren, hatten nach der Meinung der Gläubigen die Wirkung, den Eingeweihten zu erneuern, ihn wiederzugebären zu einem unbefleckten und unvergänglichen Leben.[29]

Die Reinheit der Seele war jedoch nicht nur durch liturgische Handlungen zu gewinnen, sondern man gelangte zu ihr auch auf dem Wege der Entsagung und des Leidens.[30] Der Sinn des Wortes *expiatio* hat sich geändert: die Entsühnung ist nicht mehr durch den genauen Vollzug gewisser, den Göttern wohlgefälliger und von einem heiligen Kodex festgesetzter Zeremonien zu bewerkstelligen, wie man eine Buße auf sich

nehmen muß, um einen Schaden wieder gut zu machen, sondern durch persönliche Entsagung und persönlichen Schmerz. Die Enthaltsamkeit, welche verderbliche Mächte daran hindert, sich vermittelst der Nahrung in unseren Körper einzuschleichen, die Keuschheit, welche den Menschen vor jeder Befleckung und jeder Schwäche bewahrt, sind Mittel geworden, um sich von der Herrschaft der bösen Geister zu befreien und die Gnade des Himmels wiederzugewinnen.[31] Kasteiungen, beschwerliche Wallfahrten, öffentliche Sündenbekenntnisse, bisweilen auch Geißelungen und Verstümmelungen, alle diese Formen der Buße und der Abtötung des Fleisches richten den gefallenen Menschen wieder auf und bringen ihn den Göttern wieder nahe. In Phrygien schreibt der Sünder, damit jedermann darüber Bescheid wisse, das Bekenntnis seines Fehltritts samt der Buße, der er sich unterzogen hat, auf eine Stele und dankt dem Himmel dafür, daß er seine reumütige Bitte erhört habe.[32] Der Syrer, der seine Göttin beleidigt hat, indem er ihre heiligen Fische verzehrte, kauert am Wege nieder, in einen Sack gehüllt und mit schmutzigen Lumpen angetan, und verkündet mit kläglicher Stimme seine Missetat, um Vergebung für sie zu erlangen.[33] „Dreimal", sagt Juvenal, „taucht die Anhängerin der Isis mitten im Winter in den eisigen Tiber, und vor Kälte zitternd rutscht sie auf ihren blutenden Knien um den Tempel; sie reist, wenn die Göttin es befiehlt, bis zu den Grenzen Ägyptens, um Wasser aus dem Nil zu schöpfen, das sie im Heiligtum sprengen soll."[34] Wir sehen hier den Einzug der orientalischen Askese in Europa.

Wenn es nun aber in dieser Welt gottlose Handlungen und unreine Leidenschaften gibt, welche die

Seelen beflecken und entweihen, und wenn diese sich von solcher Verunreinigung nur durch gewisse, von den Göttern vorgeschriebene Sühneriten befreien können, so muß sowohl die Tiefe des Falles wie die Beschaffenheit der erforderlichen Büßungen richtig taxiert werden. Dem Klerus steht es zu, die Verfehlungen zu beurteilen und die ihnen entsprechenden Satisfaktionen aufzuerlegen. Das Priestertum erhält hier einen ganz anderen Charakter als in Rom. Der Priester ist nicht mehr bloß der Hüter der heiligen Überlieferungen, der Mittler zwischen dem Menschen oder dem Staate und den Göttern, sondern ein Seelsorger. Er macht seine Schäflein mit der langen Reihe von Verpflichtungen und Beschränkungen bekannt, welche ihre Schwachheit gegen die Anfechtungen der bösen Geister beschirmen sollen. Er weiß Gewissensbisse und Zweifel zu beschwichtigen und dem Sünder den inneren Frieden wiederzugeben. Mit der heiligen Wissenschaft vertraut, besitzt er die Macht, ihn wieder mit den Göttern zu versöhnen. Oft wiederkehrende heilige Mahlzeiten erhalten die Gemeinschaft zwischen den Mysten der Cybele, des Mithra oder der Baale[35] aufrecht, während täglicher Gottesdienst den Glauben der Isisanbeter immer wieder von neuem anregt. Da der Klerus durch sein Amt vollständig in Anspruch genommen wurde, so lebte er ausschließlich für seinen Tempel und von seinem Tempel. Er besteht nicht, wie die Priesterkollegien Roms, wo die weltlichen und die geistlichen Funktionen noch nicht scharf voneinander geschieden sind[36], aus Verwaltungskommissionen, welche die religiösen Angelegenheiten des Staates unter Oberaufsicht des Senates regeln, sondern er bildet eine fast isolierte Kaste, deren Mitglieder sich durch ihre Ab-

zeichen, ihre Kleidung, ihre Sitten, ihre Ernährung von den gewöhnlichen Sterblichen unterscheiden, eine unabhängige Korporation mit hierarchischer Gliederung, eigenem Zeremoniell und sogar eigenen Konzilen.[37] Seine Vertreter kehrten nicht als Bürger zu ihren bürgerlichen Pflichten oder als obrigkeitliche Personen zur Leitung der öffentlichen Angelegenheiten zurück, wie es die alten Pontifices zu tun pflegten, wenn sie an einem Festtage ihres heiligen Amtes gewaltet hatten.

Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Glaubensvorstellungen und diese Institutionen dazu angetan waren, den Einfluß der orientalischen Kulte und ihrer Priester zu stärken und zu sichern. Vor allem in der Kaiserzeit mußte ihre Macht sich immer mehr geltend machen. Die sittliche Decadence im Beginn unserer Ära ist oft übertrieben worden, aber sie war vorhanden. Viele ungesunde Symptome zeugen von einer tiefgehenden moralischen Anarchie, in welcher die Menschen unschlüssig und schwankend mit sich selbst kämpften. Je mehr man sich dem Ende der Kaiserzeit nähert, um so mehr scheint die allgemeine Willensschwäche und die Charakterlosigkeit zuzunehmen. Immer seltener wird die gesunde Kraft des Geistes, die, einer dauernden Verirrung unfähig, nicht das Bedürfnis empfindet, von anderen geleitet und gestärkt zu werden. Man sieht, wie sich das Gefühl der Entartung und der Sündhaftigkeit verbreitet, welches den Verirrungen der Leidenschaft auf dem Fuße folgt, und dieselbe Schwäche, welche den Fehltritt herbeigeführt hat, treibt dazu, die Vergebung für ihn in den äußerlichen Praktiken der Askese zu suchen. Und man geht zu den Priestern der orientalischen Kulte, wie zu Seelenärzten, um sich von ihnen geistliche Heilmittel verordnen zu lassen.

Die Heiligkeit, welche man durch den Vollzug ihrer Riten zu erlangen meinte, war die Voraussetzung für ein seliges Leben nach dem Tode. Alle barbarischen Mysterien erhoben Anspruch darauf, ihren Eingeweihten das Geheimnis zu offenbaren, wie man zu seliger Unsterblichkeit gelangt. Die Teilnahme an den verschwiegenen Zeremonien der Sekte ist vor allem ein Mittel, um sich das Heil zu erwerben.[38] Die schwankenden und trostlosen Vorstellungen von dem Leben im Jenseits, die das antike Heidentum hegte, verwandeln sich in die verbürgte Hoffnung auf eine bestimmte Form der Seligkeit.[39] Die liturgischen Formeln und Akte erlösen den Eingeweihten von der Vergänglichkeit, welche das Schicksal der übrigen Menschheit auferlegt: eine von diesem ehernen Gesetz befreite Auslese wird zu den Unsterblichen erhoben und nimmt an ihrer Seligkeit teil.[40]

Dieser Glaube an ein persönliches Fortleben der Seele und selbst des Leibes entsprach schon an und für sich einem tiefgewurzelten Verlangen der menschlichen Natur, dem Selbsterhaltungstriebe, aber die sozialen und sittlichen Verhältnisse der ausgehenden Kaiserzeit verliehen ihm eine Kraft, die er nie vorher besessen hatte.[41] Im dritten Jahrhundert verursacht das Unglück der Zeit soviel Leiden, während dieser stürmischen und gewalttätigen Periode gibt es soviel schuldlos gescheiterte Existenzen, soviel ungesühnte Verbrechen, daß man seine Zuflucht zu der Erwartung eines besseren Daseins nimmt, in dem alle Ungerechtigkeiten dieser Welt ausgeglichen werden sollen. Keine irdische Hoffnung leuchtete damals in das Dunkel des Lebens hinein. Die Tyrannei einer korrumpierten Bureaukratie erstickte jeden Anlauf zu poli-

tischem Fortschritt. Die verknöcherten Wissenschaften enthüllten keine neuen Wahrheiten mehr. Die mit Unfruchtbarkeit geschlagene Kunst wiederholte schwerfällig die Schöpfungen der Vergangenheit. Zunehmende Verarmung lähmte den Unternehmungsgeist. In immer weiteren Kreisen glaubte man, daß die Menschheit von unheilbarem Verfall heimgesucht sei, daß die Natur dem Tode entgegengehe, und das Ende der Welt nahe sei.[42] An alle diese Ursachen der Entmutigung und des Gefühls der Verlassenheit muß man sich erinnern, um die wachsende Verbreitung der so oft ausgesprochenen Idee zu begreifen, daß der Geist des Menschen durch eine bittere Notwendigkeit dazu gezwungen sei, sich in die Materie einschließen zu lassen, und daß der Tod eine Befreiung bedeute, die ihn aus seinem fleischlichen Gefängnis erlöst.[43] In der drückenden Atmosphäre einer Epoche der Gewalttat und der Ohnmacht sehnten die verschmachtenden Seelen sich mit unsagbarer Innigkeit darnach, in die lichten Räume des Himmels zu enteilen.

So nahmen, um das Gesagte kurz zusammenzufassen, die orientalischen Religionen, welche gleichzeitig auf die Sinne, auf den Verstand und auf das Gewissen wirkten, den ganzen Menschen hin. Sie boten, wie es schien, im Vergleich zu den bisherigen mehr Schönheit in ihren Riten, mehr Wahrheit in ihren Lehren, ein höheres Gut in ihrer Ethik dar. Das eindrucksvolle Zeremoniell ihrer Feste, ihre abwechselnd pomphaften und sinnlichen, traurigen oder jubilierenden Gottesdienste lockten namentlich die Menge der Einfältigen und Geringen an; die fortschreitende Enthüllung uralter, vom sagenumwobenen fernen Orient ererbter Weisheit fesselte die gebildeten Geister. Die Empfin-

dungen, welche diese Religionen weckten, die Tröstungen, welche sie brachten, erwarben ihnen namentlich die Zuneigung der Frauen: die Priesterschaften der Isis und der Cybele fanden in diesen ihre begeistertsten und freigebigtsten Anhängerinnen, welche die eifrigste Propaganda für sie machten[44], während Mithra fast ausschließlich Männer um sich sammelte, die er in rauhe sittliche Zucht nahm. Alle Seelen aber wurden schließlich gewonnen durch die Verheißung geistiger Reinigung und den unendlichen Ausblick auf eine ewige Seligkeit.

Die Verehrung der Götter Roms war bürgerliche Pflicht, die der fremden Gottheiten ist der Ausdruck persönlichen Glaubens. Diese sind nicht der Gegenstand traditioneller und in gewisser Hinsicht administrativer Anbetung seitens der Bürger, sondern der Gedanken, der Empfindungen, der geheimen Wünsche der Individuen. Die alte munizipale Frömmigkeit war mit einer Fülle von irdischen Interessen verknüpft, die ihr als Halt dienten, wie sie ihnen ihre Unterstützung lieh. Sie war eine Erscheinungsform des Familiensinnes und der Vaterlandsliebe und sicherte das Gedeihen der menschlichen Gemeinschaften. Die orientalischen Mysterien, welche dem Willen ein ideales Ziel stecken und den Geist erheben, sind dem Gemeinwohl gegenüber sorgloser; aber sie verstehen die tiefsten Saiten des sittlichen Empfindens anzuschlagen und aus dem Abgrunde des Unbewußten Willensantriebe aufsteigen zu lassen, die stärker sind als alles Räsonnement. Sie vermitteln durch plötzliche Erleuchtung die Anschauung eines geistigen Lebens, dessen Intensität alle irdischen Genüsse fade und verächtlich erscheinen läßt. Es ist der machtvolle Ruf zu einem neuen Leben,

einem übernatürlichen Dasein in dieser und jener Welt, der die Propaganda ihrer Priester unwiderstehlich macht. Derselbe glühende Enthusiasmus sicherte gleichzeitig in den Kreisen der Philosophen die unbestrittene Herrschaft des Neuplatonismus. Die Antike starb, eine neue Ära wurde geboren.

III.

KLEINASIEN

Der erste orientalische Kult, welchen die Römer adoptierten, war der der großen phrygischen Göttin, welche in Pessinus und auf dem Ida angebetet wurde und im Abendlande den Namen der *Magna Mater deum Idea* annahm. Man kann ihre Geschichte in Italien durch sechs Jahrhunderte verfolgen und die Wandlungen studieren, welche aus sehr urwüchsigen naturalistischen Glaubensvorstellungen nach und nach vergeistigte Mysterien schufen, die man dem Christentum entgegenzustellen unternahm. Wir werden die aufeinanderfolgenden Phasen dieser allmählichen Metamorphose hier zu skizzieren versuchen.

Man darf behaupten — es handelt sich dabei um eine einzigartige Ausnahme —, daß die erste Ursache des Erfolges, welchen dieser Kult in der lateinischen Welt errungen hat, ein Zufall gewesen sei. Im Jahre 205 v. Chr., als Hannibal, besiegt, aber immer gefürchtet, sich noch in den Bergen Bruttiums aufhielt, erschreckten wiederholte Steinregen das römische Volk. Die sibyllinischen Bücher, welche man, wie üblich, über dieses Wunderzeichen offiziell befragte, verhießen, daß der Feind aus Italien verjagt werden würde, wenn man die Große Mutter vom Ida nach Rom brächte. Die Sibyllen, welche Unglücksfälle prophezeiten, die sie allein abzuwenden wußten, waren selbst aus Kleinasien

nach Italien gekommen, und es war ein frommer Brauch ihrer alten Heimat, den ihre heilige Dichtung in dieser kritischen Lage empfahl. Dank der Freundschaft des Königs Attalos wurde der schwarze Meteorstein, der als Sitz der phrygischen Göttin galt, und den dieser Fürst kurz vorher von Pessinus nach Pergamon gebracht hatte, den Gesandten des Senates ausgeliefert. In Ostia dem Befehl des Orakels gemäß durch den besten Bürger des Staates empfangen — diese Ehre fiel Scipio Nasica zu — wurde er von den angesehensten Matronen unter dem Zuruf der Massen und von wallenden Weihrauchwolken umgeben nach dem Palatin gebracht, wo er feierlich deponiert wurde (an den Nonen des April 204). Dieser triumphierende Einzug wurde später mit Wundererzählungen ausgeschmückt, und die Dichter berichteten mit Vorliebe von den erbaulichen Zeichen, welche die Seefahrt der Cybele begleiteten.[1] In demselben Jahre trug Scipio den Krieg nach Afrika hinüber, und Hannibal, der somit gezwungen war, ihn dort wieder aufzunehmen, wurde bei Zama besiegt. Die Weissagung der Sibylle hatte sich erfüllt: Rom war frei geworden von dem langen punischen Schrecken. Die fremde Göttin empfing nun Huldigungen, welche dem Dienst entsprachen, den sie dem Staate geleistet hatte. Man erbaute ihr einen Tempel auf der Höhe des Palatins, und von szenischen Spielen begleitete Feste, die *ludi Megalenses*, erinnerten alljährlich an den Tag der Einweihung des Heiligtums und den der Ankunft der Göttin (4.—10. April).[2]

Wie war der asiatische Kultus beschaffen, den ein außergewöhnlicher Umstand in der soeben geschilderten Weise mit einem Male in das Herz von Rom verpflanzt hatte? Er hatte schon eine lange Entwicklung

durchlaufen, und religiöse Vorstellungen verschiedenster Herkunft hatten sich in ihm miteinander verbunden. Man findet in ihm zunächst primitive Bräuche der anatolischen Religion, die sich zum Teil unter der Herrschaft des Christentums und des Islams bis auf unsere Tage erhalten haben. Wie die heutigen Kizil-Bash-Bauern, so versammelten sich die alten Bewohner der Halbinsel zur Feier ihrer Feste auf den Gipfeln der Berge, wo Pinien wuchsen, die für die Axt unerreichbar blieben[3]: Cybele thronte, so sagte man, auf den Hochgipfeln des Ida und des Berecynthus, und die immergrüne Pinie blieb stets dem Attis heilig, wie der fruchtbare und frühreife Mandelbaum. Zugleich mit den Bäumen verehrten diese Landleute Steine, Felsen oder vom Himmel gefallene Bätyle, wie den Meteorstein, der von Pessinus nach Pergamon und Rom gebracht wurde. Auch gewissen Tieren zollten sie ihre Huldigungen, namentlich dem mächtigsten unter ihnen, dem Löwen, welcher vielleicht ehemals das Totem wilder Stämme[4] gewesen war: der Löwe blieb im Mythus wie in der Kunst das Reit- oder Zugtier der Großen Mutter. Ihre Vorstellung von der Gottheit war ungenau und unpersönlich: eine Erdgöttin, Mâ oder Cybele genannt, wurde als die fruchtbare Mutter aller Dinge, als die „Herrin des Wildes“ verehrt, das den Wald bevölkert[5]; neben ihr stand ein Gott namens Attis oder Papas, der als ihr Gatte betrachtet wurde; aber in dieser göttlichen Ehe gebührte der Frau der Vorrang, eine Reminiszenz an die Zeit des Matriarchats.[6]

Als in sehr früher Zeit die Phrygier aus Thrakien einwanderten und sich wie ein Keil in die alten Völkerstämme Kleinasiens hineinschoben, da nahmen sie die undeutlich umrissenen Gottheiten ihrer neuen Heimat

an, indem sie dieselben mit den ihrigen identifizierten, wie es dem gewöhnlichen Verfahren des Heidentums entspricht. Attis wurde auf diese Weise mit dem Dionysos-Sabazios der Eroberer verschmolzen oder entlieh ihm wenigstens gewisse Züge seines Charakters. Dieser thrakische Dionysos war ein Vegetationsgott, dessen wilde Natur Foucart bewundernswürdig geschildert hat.[7] „Allezeit sind die hohen Gipfel bewaldeter Berge, die dichten Eichen- und Pinienforste, die efeubewachsenen Grotten sein bevorzugtes Herrschaftsgebiet geblieben. Die Sterblichen, eifrig bemüht, die mächtige Gottheit kennen zu lernen, welche in dieser Einsamkeit waltete, verfügten hierbei über kein anderes Mittel als die Beobachtung dessen, was sich in ihrem Reich begab, und suchten ihr Wesen aus den Erscheinungen zu erraten, in denen sie ihre Macht offenbarte. Wenn sie die Bäche in schäumenden und tosenden Kaskaden herabstürzen sahen, wenn sie das Brüllen der Stiere hörten, die auf den Bergwiesen weideten, und dem geheimnisvollen Rauschen der vom Winde bewegten Baumwipfel lauschten, dann glaubten die Thraker die Stimme und die Zurufe des Herrn dieses Reiches zu vernehmen; und sie schufen sich in Gedanken das Bild eines Gottes, der gleichfalls an regellosen Sprüngen und tollem Lauf durch die Bergwälder seine Freude hatte. Die Religion nahm diese Vorstellung in sich auf: das sicherste Mittel, durch welches die Menschen die Gunst der Gottheit gewinnen können, ist die Nachahmung ihres Tuns und, soweit dies möglich ist, die Umgestaltung des eigenen Lebens nach ihrem Vorbilde. Auch die Thraker suchten sich in den göttlichen Wahnsinn zu versetzen, der ihren Dionysos erfüllte, und glaubten dieses Ziel zu erreichen, wenn sie ihrem un-

sichtbaren und doch gegenwärtigen Herrn in seinem stürmischen Laufe über das Gebirge folgten."

Diese Vorstellungen und diese Bräuche finden sich nun kaum verändert im phrygischen Kultus wieder, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Gott der Vegetation, Attis, statt „in menschenscheuer Isolierung" zu leben, mit der Göttin der Erde verbunden ist. Wenn der Sturm durch die Wälder des Berecynthus oder des Ida brauste, dann durcheilte Cybele, von brüllenden Löwen gezogen, das Land und klagte über den Tod ihres Geliebten. Ihr nach stürmte der Schwarm der Gläubigen quer durch die Büsche, langgezogene Schreie ausstoßend, die begleitet wurden von dem durchdringenden Ton der Flöten, den dumpfen Schlägen des Tamburins, dem Klappern der Kastagnetten und dem Dröhnen der kupfernen Zymbeln. Erschöpft vom Schreien und dem Lärm der Instrumente, erhitzt von ihren ungestümen Sprüngen, sanken sie, keuchend und auf das äußerste erregt, in die Verzückungen des heiligen Enthusiasmus. Catull hat uns eine dramatische Schilderung dieser göttlichen Besessenheit hinterlassen.[8]

Der Kultus Phrygiens war, der Natur dieser Landschaft entsprechend, vielleicht noch leidenschaftlicher geartet als der thrakische. Das Klima des kleinasiatischen Hochlandes ist ein extremes. Der Winter ist rauh, lang, eisig; die Frühlingsregen lassen plötzlich eine üppige Flora aufsprießen, welche unter den Gluten des Sommers wieder verdorrt. Die schroffen Gegensätze dieser abwechselnd verschwenderischen und unfruchtbaren, heiteren und melancholischen Natur rufen dort Exzesse der Trauer und der Freude hervor, wie sie in jenen gemäßigten und anmutigen Gegenden, die nie im Schnee begraben und nie von der Sonne ver-

sengt werden, unbekannt sind. Die Phrygier beklagten verzweiflungsvoll das langsame Hinsiechen und den Tod der Vegetation; wenn aber im März das frische Grün wiedererschien, dann überließen sie sich den zügellosen Ausbrüchen lärmender Freude. Wilde Bräuche, die in Thrakien unbekannt oder doch nur in abgeschwächter Form üblich waren, bekundeten in Asien die Heftigkeit dieser entgegengesetzten Gefühle. Bei ihren Orgien verwundeten sich die Galli absichtlich nach ausgelassenen Tänzen, berauschten sich durch den Anblick des vergossenen Blutes und sprengten es auf die Altäre in dem Glauben, sich dadurch mit ihrer Gottheit zu vereinen; oder sie opferten auch wohl im Paroxismus fanatischer Begeisterung den Göttern ihre Mannheit, wie es heute noch gewisse russische Sekten tun. Der Hang zu leidenschaftlicher Ekstase war von jeher in Phrygien eine endemische Krankheit. Noch unter den Antoninen versuchten montanistische Propheten, die in diesem Lande aufgestanden waren, ihn in die Praxis der Kirche einzuführen.

Alle diese ausschweifenden und erniedrigenden Erscheinungen überspannter Verehrung dürfen uns nicht über die Macht des Gefühls täuschen, das sie hervorrief. In dieser heiligen Besessenheit, diesen freiwilligen Verstümmelungen, diesen mit Wollust gesuchten Leiden offenbart sich das heiße Verlangen, sich der Knechtschaft der fleischlichen Triebe zu entziehen und die Seelen von den Fesseln der Materie zu befreien. Diese asketischen Tendenzen führten sogar zur Schaffung einer Art Bettelmönche — der Metragyrten. Sie standen im Einklang mit gewissen Enthaltsamkeitsgedanken, die von der philosophischen Ethik der Griechen verkündigt wurden, und frühzeitig sah man die

hellenischen Theologen sich mit einer Frömmigkeit beschäftigen, die sie gleichzeitig anzog und abstieß. Der Eumolpide Timotheus, der — wie wir noch sehen werden — zu den Begründern des alexandrinischen Serapiskultes gehörte — machte sich im Interesse seiner religiösen Reformversuche auch mit den alten phrygischen Mythen bekannt. Zweifellos gelang es diesen Denkern, die Priester von Pessinus selbst zur Übernahme vieler Spekulationen zu bewegen, die der kleinasiatischen Naturreligion ursprünglich durchaus fremd gewesen waren. Die Anbeter der Cybele richteten schon in sehr alter Zeit „Mysterien“[9] ein, in welchen man den Eingeweihten stufenweise eine stets als göttlich verehrte Weisheit enthüllte, die jedoch im Laufe der Zeit seltsame Wandlungen erfuhr.



So war also die Religion beschaffen, welche die rauhen Römer der Punischen Kriege angenommen und adoptiert hatten; unter der Hülle theologischer und kosmogonischer Lehren verbarg sich ein alter Bestand von sehr urwüchsigen und rohen religiösen Ideen: Baumkult, Steinkult, Tierkult, und zu diesem abergläubischen Fetischismus gesellten sich Zeremonien sinnlichen und orgiastischen Charakters, all die wahnsinnigen und mystischen Bräuche jener Bacchanalien, welche die öffentlichen Gewalten wenige Jahre darauf verbieten sollten.

Als der Senat die ihm von der Sibylle aufgedrungene Gottheit besser kennen gelernt hatte, mußte das Geschenk, welches Attalos ihm gemacht hatte, ihn in nicht geringe Verlegenheit setzen. Die enthusiastische Begeisterung, der unheimliche Fanatismus der phry-

gischen Frömmigkeit standen in scharfem Kontrast zu der ruhigen Würde, der ehrbaren Zurückhaltung der offiziellen Religion und erregten in gefährlicher Weise die Gemüter. Die entmannten Galli waren ein Gegenstand der Geringschätzung und des Abscheus, und was bei ihnen als eine verdienstliche Handlung galt, war in der Kaiserzeit wenigstens ein durch das Strafrecht verbotenes Verbrechen.[10] Die Behörden schwankten zwischen dem Respekt, den sie der mächtigen Göttin schuldeten, welche Rom von den Karthagern befreit hatte, und dem, welchen sie gegenüber dem *mos maiorum* empfanden. Sie zogen sich aus der Verlegenheit, indem sie den neuen Kultus vollständig isolierten, um sich so vor der Ansteckungsgefahr zu schützen. Jedem Bürger wurde verboten, in den Klerus der ausländischen Göttin einzutreten oder an ihren heiligen Orgien teilzunehmen. Die barbarischen Riten, nach denen die Große Mutter verehrt werden wollte, wurden von phrygischen Priestern und phrygischen Priesterinnen vollzogen. Die ihr zu Ehren vom ganzen Volke gefeierten Feste, die *Megalensia*, hatten nichts Orientalisches an sich und wurden den römischen Traditionen gemäß gestaltet.

Eine bezeichnende Anekdote, die uns Diodor erzählt[11], gestattet einen Schluß auf die Volksstimmung zu ziehen, welche diesem asiatischen Kultus gegenüber am Ende der Republik herrschte. Zur Zeit des Pompejus war ein Oberpriester von Pessinus nach Rom gekommen und zeigte sich auf dem Forum in priesterlicher Kleidung, mit einem goldenen Diadem geschmückt und einem langen gestickten Kleide angetan; auch wollte er unter dem Vorwande, daß das Standbild seiner Göttin entweiht worden sei, öffentliche Sühne-

feierlichkeiten veranstalten. Aber ein Tribun verbot ihm das Tragen der königlichen Krone, und als das Volk davon hörte, rottete es sich gegen ihn zusammen und zwang ihn zu schleunigem Rückzuge in seine Wohnung. Später leistete man allerdings vor ihm förmliche Abbitte, aber diese Geschichte beweist, wie sehr die große Masse damals noch von der Verehrung entfernt war, mit der Cybele und ihre Priesterschaft hundert Jahre später umgeben wurde.

In dieser strengen Überwachung führte der phrygische Kult ein verborgenes Dasein bis zur Kaiserzeit: es ist dies die erste Periode seiner Geschichte in Rom. Nur bei gewissen Festen lenkte er die Aufmerksamkeit auf sich, wenn seine Priester, in buntscheckiger und mit plumpen Zieraten geschmückter Tracht, beim Schall der Tamburine in Prozession durch die Straßen zogen. In diesen Tagen hatten sie kraft Senatsbeschlusses das Recht, eine Hauskollekte für die Bedürfnisse ihres Tempels zu veranstalten. Den übrigen Teil des Jahres verbrachten sie als Verbannte in ihrem heiligen Bezirk auf dem Palatin und vollzogen dort in fremdartiger Sprache fremdartige Zeremonien. Sie lassen in dieser Zeit so wenig von sich verlautbaren, daß sowohl ihre Bräuche wie ihr Glaube fast ganz unbekannt bleiben. Man hat sogar behaupten können, daß Attis während der Republik nicht mit seiner Gefährtin, der Großen Mutter, angebetet worden sei — ohne Zweifel mit Unrecht, denn die beiden Personen dieses göttlichen Paares blieben sowohl im Ritus als im Mythus notwendigerweise unzertrennlich.[12]

Aber trotz der polizeilichen Aufsicht, der sie unterstand, trotz der Vorsichtsmaßregeln und der Vorurteile, die sie isolierten, lebte die phrygische Religion; und

in die rissige Festung der alten römischen Grundsätze war eine Bresche gelegt, durch welche schließlich der ganze Orient in sie eindringen sollte.

Seit dem Ende der Republik hatte eine zweite kleinasiatische Gottheit, die der Großen Mutter nahe verwandt war, sich in der Hauptstadt angesiedelt. Während der Kriege gegen Mithridates lernten die römischen Soldaten die große Göttin der beiden Comanas verehren, Mâ, die in den Schluchten des Taurus und an den Ufern des Iris von einem ganzen Volk von Hierodulen angebetet wurde. Sie war, wie Cybele, eine alte kleinasiatische Gottheit, eine Personifikation der fruchtbaren Natur. Nur hatte ihr Kultus nicht unter thrakischem Einfluß gestanden, sondern, wie die Religion Kappadokiens überhaupt, unter dem der Semiten und der Perser.[13] Es steht fest, daß sie sich mit der mazdäischen Anâhita verband, deren Wesen dem ihrigen ähnlich war. Ihre Riten waren noch blutiger und grausamer als die von Pessinus, und sie hatte einen kriegerischen Charakter gewonnen oder bewahrt, der sie der italienischen Bellona näherte. Der Aberglaube des Diktators Sulla, dem diese unbesiegbare Herrin der Schlachten im Traum erschienen war, veranlaßte ihn, ihren Gottesdienst in Rom einzuführen. Die schrecklichen Zeremonien desselben machten einen tiefen Eindruck. Ihre *fanatici* — diesen Namen gab man ihren Dienern — drehten sich bei Trommel- und Trompetenschall in rasendem Tanze, während ihr langes aufgelöstes Haar im Winde flog, und wenn sie der Taumel gefühllos gemacht hatte, dann schlitzten sie sich die Arme und den Körper mit langen Schwert- und Axtstreichen auf, brachten sich durch den Anblick des fließenden Blutes in Verzückung, besprengten damit die Statue der Göt-

tin wie ihre Gläubigen und schlürften es sogar in langen Zügen. Endlich verkündeten sie, von prophetischem Wahnsinn ergriffen, den Anwesenden die Zukunft.

Dieser wilde Kult reizte anfänglich die Neugierde, aber er genoß niemals besondere Wertschätzung. Wahrscheinlich ist die kappadokische Bellona in das Gefolge der der *Magna Mater* untergeordneten Gottheiten eingetreten und, wie die Texte sich ausdrücken, ihre Begleiterin (*pedisequa*) geworden.[14] Doch zeigt die vorübergehende Beliebtheit, deren sich die ausländische Mâ um den Anfang unserer Zeitrechnung erfreute, den wachsenden Einfluß des Orients und besonders der kleinasiatischen Religionen.

Im Beginn der Kaiserzeit machte das ängstliche Mißtrauen, mit welchem man bisher dem Kultus der Cybele und des Attis gegenübergestanden hatte, einer ausgesprochenen Bevorzugung Platz. Die Beschränkungen, welche man ihm auferlegt hatte, wurden beseitigt: die *Archigalli* wurden seitdem aus den römischen Bürgern genommen, und die Feste der phrygischen Gottheiten wurden in Italien solenn und offiziell mit größerem Pomp gefeiert als jemals in Pessinus.

Der Urheber dieser Veränderung war, nach Johannes Lydus, der Kaiser Claudius: man hat zwar den Bericht dieses sehr späten Kompilators angezweifelt und den Zeitpunkt jener Umwandlung bis in die Epoche der Antonine hinauszuschieben versucht; aber das ist ein Irrtum. Das Zeugnis der Inschriften bestätigt die Angabe des byzantinischen Schriftstellers.[15] Claudius war es, der trotz seiner archaistischen Neigungen dieser Neuerung zustimmte, und wir können m. E. die Beweggründe seines Entschlusses erraten.

Unter seinem Vorgänger Caligula wurde der Isisdienst von den öffentlichen Behörden nach langem Widerstreben anerkannt. Seine eindrucksvollen Feste, seine imposanten Prozessionen sicherten ihm einen bedeutenden Erfolg. Diese Konkurrenz mußte verhängnisvoll für die Priester der *Magna Mater* werden, welche in ihren Tempel auf dem Palatin verbannt waren, und der Nachfolger Caligulas sah sich gezwungen, der phrygischen Göttin, die schon so lange in der Stadt wohnte, wenigstens dieselben Vergünstigungen zu bewilligen, welche die eben erst nach Rom gekommene ägyptische bereits erlangt hatte. Claudius verhinderte so, daß dieser zweite Fremdkult in Italien zu sehr in den Vordergrund trat, und lenkte den Strom des populären Aberglaubens in ein anderes Bett. Isis mußte einem Herrscher, der für die alten nationalen Institutionen eingenommen war, sehr verdächtig erscheinen.[16]

Der Kaiser Claudius führte daher einen neuen Zyklus von Festen ein, die vom 15. bis zum 27. März begangen wurden, also in der Zeit, wenn der Frühling kommt, und die in Attis personifizierte Vegetation zu neuem Leben ersteht. Die einzelnen Akte dieses großen Dramas sind uns leidlich bekannt. Am 15. wurde es durch einen Zug von *cannophori* oder Schilfträgern eingeleitet: sie erinnerten ohne Zweifel an die Auffindung des Attis durch Cybele, welcher der Sage nach als Kind an den Ufern des Sangarius, des großen phrygischen Flusses, ausgesetzt worden war; vielleicht ist diese Zeremonie auch aus einer uralten Phallophorie entstanden[17], welche die Fruchtbarkeit der Felder sichern sollte. Am Tage des Frühlingsäquinoktiums begann die eigentliche Handlung: eine Pinie wurde gefällt und in den Tempel auf dem Palatin gebracht, und

zwar durch eine Bruderschaft, welche dieser Funktion ihren Namen *dendrophori* (Baumträger) verdankte. Jener Baum, der wie ein Leichnam mit wollenen Binden umwickelt und mit Veilchen bekränzt wurde, stellte den toten Attis dar: dieser bedeutete ursprünglich nichts anderes als den Geist der Pflanzen, und somit lebte ein uralter ländlicher Brauch der phrygischen Bauern neben dem Palast der Cäsaren in den Ehren fort, welche diesem „Märzbaum" erwiesen wurden.[18] Der folgende Tag war der Trauer und der Enthaltsamkeit gewidmet: die Gläubigen fasteten und wehklagten um den gestorbenen Gott. Der 24. führte in den Kalendern den bezeichnenden Namen *Sanguis*. Man hat in ihm die Leichenfeier des Attis wiedererkannt, dessen Manen man durch blutige Libationen beschwichtigte, wie man es bei einem gewöhnlichen Sterblichen getan haben würde. Die Galli, ihre schrillen Schreie in den gellenden Klang der Flöten mischend, geißelten sich, verwundeten sich durch Einschnitte, und die auf dem Gipfel der Raserei angelangten Neophyten vollzogen, gegen den Schmerz unempfindlich geworden, mit Hilfe eines scharfen Steines das höchste Opfer.[19] Nun folgte eine geheimnisvolle Vigilie, bei welcher der Eingeweihte sich anscheinend als ein neuer Attis mit der großen Göttin vereinen sollte[20]; dann, am 25. März, verwandelten sich die verzweifelten Schreie plötzlich in frenetischen Jubel: das waren die „Hilarien". Mit der Wiedererneuerung der Natur erwachte Attis aus seinem langen Todesschlaf; und in zügellosen Vergnügungen, mutwilligen Maskeraden, reichlichen Mahlzeiten ließ man der Freude freien Lauf, die seine Auferstehung hervorgerufen hatte. Nach vierundzwanzig Stunden durchaus notwendiger Ruhe (*requietio*) schlossen die Festlich-

keiten am 27. mit einer langen Prozession, die ihren Prunk auf den Straßen und in der Umgebung Roms entfaltete: man führte das silberne Standbild der Cybele unter einem Regen von Blumen nach dem Bache Almo, wo es nach einem im Altertum sehr verbreiteten Brauche gebadet und gereinigt wurde (*lavatio*).

Der Kult der Göttermutter war, lange bevor er sich in Rom angesiedelt hatte, in die hellenischen Länder eingewandert, aber er nahm hier eine besondere Gestalt an und verlor in dieser anderen Umgebung seinen barbarischen Charakter. Der griechische Geist empfand eine unüberwindliche Abneigung gegen die zweideutige Persönlichkeit des Attis. Die *Magna Mater*, die sich von ihrer hellenisierten Genossin scharf unterscheidet, drang mit der römischen Religion in alle lateinischen Provinzen ein: in Spanien, in Britannien, in die Donauländer, in Afrika und namentlich in Gallien. Sie wurde mehr als jede andere ausländische Gottheit von der städtischen Bürgerschaft angenommen.[21] In Autun ist der von Ochsen gezogene Wagen der Göttin noch im vierten Jahrhundert mit großem Pomp durch die Felder und die Weinberge gefahren, um ihre Fruchtbarkeit zu verbürgen.[22] Die Dendrophoren, die — wie wir gesehen haben — die heilige Pinie bei den Frühlingsfeiern trugen, bildeten in den Munizipalstädten staatlich anerkannte Assoziationen, die neben ihrem religiösen Beruf zugleich den Dienst unserer Feuerwehren zu versehen hatten. Diese Holzhauer oder Zimmerleute, welche den göttlichen Baum des Attis zu fällen verstanden, wußten im Notfall auch mit den Balken der brennenden Häuser fertig zu werden. Im ganzen Reiche war der Kultus samt den von ihm abhängigen Bruderschaften unter die Oberaufsicht der hauptstädtischen

Quindecimvirn gestellt, die den Priestern ihre Abzeichen verliehen. Die priesterliche Hierarchie und die dem Klerus wie den Gläubigen zustehenden Befugnisse sollten durch eine Reihe von Senatsbeschlüssen genau geordnet werden. Die phrygischen Gottheiten, welche in aller Form naturalisiert und offiziell eingereiht waren, wurden demnach als römische Götter mit den anderen römischen Göttern von den Völkerschaften des Abendlandes adoptiert, und diese Art der Verbreitung unterscheidet sich merklich von der aller anderen orientalischen Religionen. Die Handlungsweise der Regierung entspricht hier vollkommen der Zuneigung, welche die Frömmigkeit der Massen diesen asiatischen Gottheiten entgegenbrachte.

Ihre Volkstümlichkeit war die Wirkung verschiedener Ursachen. Die Alten haben uns die Erinnerung an den Eindruck aufbewahrt, welchen jene prunkvollen Aufzüge auf die große Menge machten, bei denen Cybele auf ihrem Wagen unter den Klängen einer berauschenden Musik vorüberfuhr, von Priestern geleitet, die in schimmernde Gewänder gekleidet und mit Amuletten beladen waren, während die lange Theorie der Eingeweihten und der Mitglieder der Bruderschaften, barfuß und ihre Insignien tragend, voranschritt. Handelte es sich hierbei noch um eine ganz flüchtige und äußerliche Einwirkung auf die Sinne, so wurde der Neophyt von tieferer Bewegung ergriffen, sobald er den Tempel betrat. Wie rührend war doch die Geschichte der Göttin, welche den Leichnam ihres Geliebten sucht, der in der Blüte seiner Jugend dahingemäht ist wie das Gras auf dem Felde! Wie ergreifend die traurigen und blutigen Feiern, bei denen man unablässig den grausamen Tod des Jünglings beklagte, und dann wieder die

triumphierenden Hymnen und die heiteren Lieder, mit denen man seine Rückkehr ins Leben begrüßte! Auf einer umsichtig konstruierten Stufenleiter der Gefühle erhob man die Teilnehmer bis zum Rausch der Ekstase. Namentlich die weibliche Frömmigkeit fand bei diesen Zeremonien ihre Rechnung und fühlte sich durch diese in ganz besonderer Weise angeregt und befriedigt — von jeher wurde die Große Mutter, die fruchtbare und nährende Göttin, vor allem von den Frauen angebetet.

Ferner knüpfte man an die fromme Ausübung dieser Religion unendliche Hoffnungen. Die Phrygier glaubten wie die Thraker frühzeitig an die Unsterblichkeit der Seele. Ebenso wie Attis alljährlich starb und wiedererstand, sollten auch seine Gläubigen nach ihrem Hinscheiden wiedergeboren werden zu neuem Leben. In einer der heiligen Hymnen sang man: „Seid getrost, o Mysten, denn der Gott ist gerettet; und auch euch wird aus euren Mühsalen Rettung werden."[23] Selbst die Totenbräuche bezeugen die Lebendigkeit dieses Glaubens. In manchen Städten, namentlich dem makedonischen Amphipolis, fand man den Gräbern Statuetten aus Terrakotta beigegeben, welche den Hirten Attis darstellen[24]; und bis nach Germanien hinein sind die Grabsteine häufig mit dem Bilde eines jungen Mannes in orientalischer Tracht geschmückt, der sich traurig auf einen Knotenstock (*pedum*) lehnt, und in dem man ebenfalls Attis wiedererkannt hat. Cybele ist die „Mutter des Heils", die den geläuterten Seelen ihrer Gläubigen eine nie endende Glückseligkeit verheißt.[25] Allerdings wissen wir nicht, wie sich die morgenländischen Jünger der phrygischen Priester die Seligkeit im Jenseits dachten. Vielleicht glaubten sie wie die

Anhänger des Sabazius, daß die Seligen unter der Führung des Hermes Psychopompos zu einem großen Fest im Himmel geladen seien, auf das die heiligen Mahlzeiten der Mysterien vorbereiten sollten.[26]

* * *

Was aber dieser importierten Religion jedenfalls auch einen erheblichen Einfluß verlieh, das war der bereits hervorgehobene Umstand, daß sie offiziell anerkannt war. Sie hatte demnach unter allen, die aus dem Orient gekommen waren, eine bevorzugte Stellung, wenigstens im Anfange der Kaiserzeit. Sie erfreute sich nicht nur widerruflicher und beschränkter Duldung; sie war nicht der Willkür der Polizei und dem Koerzitionsrechte der Magistrate preisgegeben; ihren Bruderschaften drohte nicht beständig die Auflösung und ihren Priestern die Verbannung. Sie war öffentlich autorisiert und dotiert, ihre Feste standen im Kalender der Pontifices verzeichnet, ihre Dendrophorengenossenschaften waren in Italien wie in der Provinz Organe des munizipalen Lebens und besaßen die Rechte juristischer Personen.

Auch konnte es nicht überraschen, daß die anderen in Rom eingewanderten Fremdkulte sich gegen die Gefahren einer ungesetzlichen Existenz durch ein Bündnis mit der Großen Mutter zu schützen suchten. In sehr vielen Fällen gab diese gern ihre Zustimmung zu Abkommen und Verträgen, durch welche sie in Wirklichkeit ebensoviel empfing als gab. Als Entgelt für materielle Vorteile erhielt sie die ganze moralische Autorität der Götter, die sich ihrem Patronat unterstellten. Cybele und Attis hatten somit die Tendenz, die meisten kleinasiatischen Gottheiten zu absorbieren, welche das

Ionische Meer überschritten. Ihr Klerus suchte jedenfalls eine Religion zu schaffen, die umfassend genug war, um alle die Menschen, welche aus den verschiedenen Landschaften der großen Halbinsel in die Ferne gezogen waren, Leute jeden Standes, Sklaven, Kaufleute, Soldaten, Beamte und Gelehrte, ihre angestammten und bevorzugten frommen Vorstellungen und Bräuche in ihr wiederfinden zu lassen. Und in der Tat hat kaum eine andere anatolische Gottheit ihre Unabhängigkeit neben Cybele und Attis aufrechterhalten können.[27]

Wir kennen die innere Entwicklung der phrygischen Mysterien nicht mehr genau genug, um das allmähliche Anwachsen aller dieser Zutaten Schritt für Schritt verfolgen zu können. Aber man vermag wenigstens den Beweis zu führen, daß gewisse Kulte sich an den anschlossen, welchen man seit der Republik in dem Tempel auf dem Palatin ausübte.

Attis trägt in den Weihinschriften des vierten Jahrhunderts den Beinamen *menotyrannus*. Man erklärte diesen Titel in der genannten Zeit ohne Zweifel dahin, daß er „Herr der Monate" bedeute. Attis wurde somit als die Sonne aufgefaßt, welche jeden Monat in ein neues Zeichen des Tierkreises eintritt.[28] Aber dies ist nicht der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, denn „Men tyrannos" wird mit ganz anderer Bedeutung in zahlreichen kleinasiatischen Inschriften erwähnt. Τύραννοϲ, Herr, ist ein Wort, welches die Griechen dem Lydischen entlehnten, und man ehrte mit diesem Titel den Men, eine alte barbarische Gottheit, die in ganz Phrygien und den benachbarten Gauen angebetet wurde.[29] Die anatolischen Stämme von Karien bis zum Fuße der pontischen Gebirge verehrten unter diesem Namen einen Mondgott, der gleichzeitig als Herrscher sowohl über

den Himmel als über die Unterwelt galt, wie ja denn das Gestirn, das die Nacht regiert, oft in Beziehung zu dem dunkeln Reiche der Toten gesetzt worden ist. Seinem himmlischen Einfluß schrieb man das Wachstum der Pflanzen, das Gedeihen des Viehes und des Geflügels zu, und die Dorfbewohner riefen ihn an als den Schirmherrn ihrer Koppeln und ihrer Mark. Auch stellten sie ihre ländlichen Grabstätten unter den Schutz dieses Königs der Schatten. Keiner war volkstümlicher in bäuerlichen Kreisen als er.

Dieser mächtige Gott gelangte frühzeitig nach Griechenland. Unter der gemischten Bevölkerung der Hafenorte am Ägäischen Meer, im Piräus, in Rhodos, Delos, Thasos bildeten sich religiöse Genossenschaften zum Zwecke seiner Verehrung. In Attika, wo seine Anwesenheit seit dem vierten Jahrhundert zu konstatieren ist, traten seine Denkmäler nach Zahl und Mannigfaltigkeit neben die der Cybele. Im lateinischen Abendlande findet man dagegen keine Spur seines Kultes. Warum? — Weil er von dem der *Magna Mater* absorbiert wurde. Selbst in Asien waren Attis und Men bisweilen als identisch angesehen worden, und diese alte Annäherung gestattete es, diese beiden in Wirklichkeit sehr verschiedenen Persönlichkeiten in Rom vollständig miteinander zu verschmelzen. Eine in Ostia entdeckte Marmorstatue zeigt uns Attis, wie er den zunehmenden Mond trägt, der das charakteristische Attribut des Men ist. Seine Ähnlichkeit mit dem „Tyrannen" der unterirdischen Regionen mußte die Verwandlung des Hirten vom Ida in den Herrn der Totenwelt herbeiführen, und diese neue Funktion paßte sehr gut zu der, welche er als Urheber der Auferstehung bereits verwaltete.

Ein zweiter Titel, den er erhielt, läßt auf einen anderen Einfluß schließen. Eine römische Inschrift ist Attis, dem Sehr Hohen oder dem Höchsten, Ἄττει ὑψίστῳ, gewidmet.[30] Dieses Epitheton ist sehr charakteristisch. „Hypsistos" ist in Kleinasien die Bezeichnung für den Gott Israels.[31] Dort hatten sich zahlreiche heidnische Thiasen gebildet, die, ohne sich allen Vorschriften der Synagoge zu unterwerfen, dennoch dem Sehr Hohen, dem höchsten Gott, dem ewigen Gott, dem Schöpfergott, dem alle Sterblichen zu huldigen verpflichtet waren, einen exklusiven Kultus widmeten. Genau so faßt der Autor jener Weihinschrift den Gefährten der Cybele auf, denn der Vers lautet weiter: καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, „dir, der du alle Dinge umfassest und erhältst".[32] Müssen wir daraufhin annehmen, daß der hebräische Monotheismus die Mysterien der Großen Mutter irgendwie beeinflußt hat? Die Sache ist keineswegs unwahrscheinlich. Wir wissen, daß zahlreiche jüdische Kolonien von den Seleukiden in Phrygien gegründet wurden, und daß diese israelitischen Exulanten sich zu Zugeständnissen bequemten, um ihren väterlichen Glauben mit dem der Heiden zu versöhnen, in deren Mitte sie lebten. Möglicherweise könnte auch der Klerus von Pessinus seinerseits den Einfluß der biblischen Theologie erfahren haben. Attis und Cybele sind unter den Kaisern die „allmächtigen Götter" (*omnipotentes*) par exellence geworden, und es hält schwer, in dieser neuen Auffassung nicht eine Anleihe bei der semitischen oder der christlichen, aller Wahrscheinlichkeit nach der semitischen Gedankenwelt zu erblicken.[33]

Wir berühren hier ein sehr verwickeltes Problem: welchen Einfluß konnte das Judentum in der alexandrinischen Epoche und im Beginn der Kaiserzeit auf

die Mysterien ausüben? Man hat sich oft um den Nachweis bemüht, inwiefern die heidnischen Glaubensgedanken auf die jüdischen eingewirkt hätten; man hat aufgezeigt, wie der israelitische Monotheismus in Alexandrien hellenisiert wurde, und wie die jüdische Propaganda um die Synagogen Scharen von Proselyten sammelte, die — ohne sich an das ganze jüdische Gesetz zu binden — dennoch an den Einen Gott glaubten. Aber man hat noch nicht den Versuch gemacht, oder es ist wenigstens noch nicht gelungen, genauer zu bestimmen, bis zu welchem Grade das Heidentum durch eine Infiltration biblischer Vorstellungen modifiziert worden ist. In irgendwelchem Maße mußte sich diese Umwandlung notwendig vollziehen. Über das ganze Mittelmeerbecken war eine so beträchtliche Anzahl von jüdischen Kolonien zerstreut, und diese waren von jeher so eifrig darauf bedacht, Proselyten zu machen, daß sie den in ihrer Umgebung wohnenden Heiden unbedingt einige ihrer Vorstellungen übermitteln mußten. Die magischen Texte — fast die einzigen literarischen Originalurkunden des Heidentums, die wir besitzen — bezeugen klar und deutlich diese Vermischung der jüdischen Theologie mit der der anderen Völker. Die Namen Jao (Jahwe), Sabaoth oder der Engel finden sich hier häufig neben denen ägyptischer und griechischer Gottheiten. Besonders in Kleinasien, wo die Israeliten ein bedeutsames und einflußreiches Element der Bevölkerung bildeten, mußte sich eine wechselseitige Durchdringung der alten einheimischen Traditionen und der Religion der Fremden vollziehen, die von der anderen Seite des Taurus gekommen waren.

Diese Mischung vollzog sich jedenfalls in den mit dem Kult des Attis verwandten Mysterien eines Gottes,

der oft mit diesem verwechselt wurde, des phrygischen Jupiter oder Dionysos, Sabazius.[34] Diese alte Gottheit der thrakisch-phrygischen Stämme wurde vermöge einer kühnen Etymologie, die bis in die hellenistische Epoche zurückreicht, mit dem biblischen Jahwe Zebaoth, dem „Gott der Heerscharen" identifiziert. Der κύριος Σαβαώθ der Septuaginta wurde als das Äquivalent des barbarischen κύριος Σαβάζιος betrachtet. Dieser wurde als der höchste, allmächtige und heilige Herr angebetet. Die in diesen Mysterien von jeher vollzogenen Reinigungen, durch welche man sich von erblichen Befleckungen zu befreien glaubte, die nach primitiver Vorstellung die gesamte Nachkommenschaft eines schuldigen Vorfahren unrein machten und den Zorn des Himmels auf sie herabriefen, konnten nach einer neuen Auslegung als Heilmittel gegen die Erbsünde betrachtet werden, mit welcher der Ungehorsam Adams die Menschheit belastet hatte. Der von den Sabaziasten geübte Brauch, Votivhände darzubringen, welche unter Ausstreckung der drei ersten Finger die liturgische Geste der Segnung machen — die *benedictio latina* der Kirche — war vermutlich durch Vermittlung der Juden dem Ritual der semitischen Tempel entlehnt. Die Eingeweihten glaubten ferner, immer wie die Juden, daß ihr guter Engel (*bonus angelus*) sie nach ihrem Tode zum Festmahl der Seligen geleiten würde, dessen ewige Freuden die liturgischen Mahlzeiten hier auf Erden weissagend abbildeten. Man sieht dieses Festmahl im Jenseits auf einer Freske dargestellt, die das Grab eines Sabaziuspriesters namens Vincentius schmückt, welcher in der christlichen Katakombe des Prätextatus beigesetzt wurde — ein seltsames Faktum, dessen befriedigende Erklärung noch nicht gelungen ist. Ohne Zweifel gehörte er

zu einer jüdisch-heidnischen Sekte, die zu ihren mystischen Zeremonien Neophyten jeder Rasse zuließ. Bildete nicht auch die Kirche anfänglich eine geheime Genossenschaft, die zwar der Synagoge entsprossen, aber von ihr getrennt war und die die Heiden wie die Kinder Israels zu gemeinsamer Anbetung vereinte?

Wenn demnach der Einfluß des Judentums auf den Sabaziuskult außer Zweifel steht, so hat er wahrscheinlich auch auf den Cybeledienst gewirkt, obgleich man ihn hier nicht so sicher feststellen kann. Doch nicht nur von Palästina hat der letztgenannte die Keime neuer Gestaltungen empfangen; er wurde vielmehr gründlich umgewandelt, als sich die Götter eines noch weiter entfernten Landes zu ihm gesellten, nämlich die persischen. In der alten Religion der Achämeniden bildet Mithra, der Genius des Lichtes, ein Paar mit Anâhita, der Göttin der befruchtenden Gewässer. In Kleinasien wurde diese der fruchtbaren Großen Mutter angeglichen, die auf der ganzen Halbinsel verehrt wurde[35], und als sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung die mithrischen Mysterien in den lateinischen Provinzen verbreiteten, da erbauten ihre Anhänger ihre heiligen Krypten im Schatten der Tempel der Magna Mater. Die beiden Religionen lebten im ganzen römischen Reiche in inniger Gemeinschaft miteinander. Indem sich die Priester des Mithra des Wohlwollens ihrer phrygischen Kollegen versicherten, erhielten sie — wir haben gesehen warum — den Schutz einer offiziellen Einrichtung und nahmen an den Vergünstigungen teil, welche der Staat dieser gewährte. Ferner durften, wenigstens im Abendlande, nur die Männer sich an den geheimen Zeremonien des persischen Gottesdienstes beteiligen; mithin mußten

andere Mysterien, bei denen die Frauen zugelassen wurden, mit jenen verbunden werden, um sie zu ergänzen. Die der Cybele nahmen die Frauen und Töchter der Mithriasten auf.

Dieses Bündnis hatte für den alten Kult von Pessinus noch bedeutsamere Folgen als das teilweise Eindringen jüdischer Gedanken. Seine Theologie erhielt einen tieferen Sinn und einen höheren Schwung, als er gewisse Vorstellungen vom Mazdaismus übernommen hatte.

Mit dieser Umwandlung ist höchstwahrscheinlich die Einführung des Tauroboliums in das Ritual der *Magna Mater* verknüpft, in dem es sich seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts findet. Es ist bekannt, worin dieses Opfer besteht, von dem uns Prudentius, der ihm jedenfalls als Augenzeuge beiwohnte, eine packende Schilderung hinterlassen hat.[36] Der in einer Höhlung verborgene Myste empfing das Blut eines Stieres, der über ihm auf einem durchlöcherten Bretterfußboden geschlachtet wurde. „Durch die tausend Ritzen des Holzes“, sagt der Dichter, „rinnt der blutige Tau in die Grube. Der Geweihte bietet sein Haupt all den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider und seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase treffen; er benetzt seine Augen mit dem Naß, ja er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig.“ Nachdem er seine widerwärtige Besprengung erhalten hatte, bot der Zelebrant oder vielmehr der Patient sich der Verehrung der Menge dar. Denn man glaubte durch diese Bluttaufe von seinen Sünden rein und der Gottheit gleich zu werden.

Obwohl der eigentliche Ursprung dieses Opfers, wel-

ches auf die eben geschilderte Weise in Rom als Bestandteil der Cybelemysterien gefeiert wurde, noch sehr dunkel ist, so kann man doch, dank den neueren Entdeckungen, die einzelnen Phasen seiner Entwicklung ungefähr skizzieren.

Nach einer zur Urzeit im ganzen Orient verbreiteten Sitte vergnügten sich die Herren Anatoliens in ferner Vergangenheit damit, die wilden Büffel mit dem Lasso zu jagen und zu fangen, die sie dann den Göttern darbrachten. Das Tier, welches man auf der Jagd erlegt hatte, wurde geopfert, wie es oft auch mit dem Kriegsgefangenen geschah. Allmählich milderte sich die Roheit dieses primitiven Brauches, und er reduzierte sich auf ein bloßes Zirkusspiel. In der alexandrinischen Epoche begnügte man sich damit, in der Arena eine *corrida* zu veranstalten, bei welcher man sich des zum Opfer bestimmten Tieres bemächtigte. Dies ist der eigentliche Sinn der so lange rätselhaft gebliebenen Wörter Taurobolium und Kriobolium (ταυροβόλιον, κριοβόλιον)[37]. Sie bezeichneten die Erlegung eines Stieres oder eines Widders mit einer Wurfwaffe, wahrscheinlich dem Riemen eines Lassos. Dieser Akt selbst schrumpfte zweifellos in der römischen Kaiserzeit zu einer bloßen Scheinhandlung zusammen, aber man bediente sich noch immer zur Tötung des Tieres einer Jagdwaffe, eines heiligen Speers.[38]

Die Idee, welche dem Opfer zugrunde lag, war ursprünglich ebenso barbarisch wie dieses selbst. Nach einem bei wilden Völkern sehr verbreiteten Glauben erhält man dadurch, daß man das Blut eines im Kampfe gefallenen Feindes oder eines auf der Jagd erlegten Tieres trinkt oder sich damit wäscht oder auch etwas von seinen Eingeweiden verzehrt, die Eigenschaften

des Getöteten selbst. Namentlich das Blut ist oft als der Sitz der Lebenskraft betrachtet worden. Indem der Offiziant sich von dem Blute des geschlachteten Stieres überströmen ließ, glaubte er die Kraft des furchtbaren Tieres seinen Gliedern einzuverleiben.

Diese naive, rein materialistische Vorstellung läuterte sich bald. In Phrygien verkündeten und verbreiteten die Thraker, in Kappadokien die persischen Magier den Glauben an die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens. Unter ihrem Einfluß, namentlich unter dem des Mazdaismus, nach welchem ein mythischer Stier der Urheber der Schöpfung und der Auferstehung ist, gewann der alte wilde Brauch eine geistigere und erhabenere Bedeutung. Man meinte nicht mehr, indem man sich ihm unterzog, die Stärke eines Büffels zu erhalten; nicht mehr die Erneuerung der physischen Energie durch das Blut, das Prinzip des Lebens, betrachtete man als den Zweck jener Handlung, sondern die zeitweilige oder sogar ewige Wiedergeburt der Seele. Der Hinabstieg in die Grube wird als Begräbnis aufgefaßt; eine Trauerweise begleitet die Beerdigung des alten Menschen, der nun stirbt. Wenn er dann aber, dank der blutigen Besprengung von allen seinen Sünden gereinigt, wieder zu neuem Leben gelangt ist, so betrachtet man ihn als gottgleich, und die Menge betet ihn ehrfurchtsvoll aus der Ferne an.[39]

Der Erfolg, den die Ausübung dieses abstoßenden Brauches im römischen Reiche erzielte, erklärt sich nur durch die außerordentliche Wirkung, welche man der geschilderten Bluttaufe zuschrieb. Wer sich ihr unterzieht, wird — wie die Inschriften besagen — *in aeternum renatus*.[40]

Ebenso könnte man die Wandlungen anderer phry-

gischer Zeremonien skizzieren, die sich, wenn nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach unter der Einwirkung fortgeschrittenerer sittlicher Anschauungen allmählich änderten. Dies gilt z. B. von den heiligen Mahlen, welche die Eingeweihten zu feiern pflegten. Eine der wenigen liturgischen Formeln, welche das Altertum uns hinterlassen hat, bezieht sich auf diese phrygischen Agapen. Man sang in einem Hymnus: „Ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe aus der Zymbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden.“ Das festliche Mahl, welches man in mehreren orientalischen Religionen wiederfindet, ist bisweilen einfach das äußere Zeichen dafür, daß die Verehrer derselben Gottheit eine große Familie bilden. Der Neuling, welcher Zutritt zu dem heiligen Tische erhält, wird als Gast der Gemeinde begrüßt und als Bruder unter Brüdern. Das religiöse Band des Thiasos oder des *sodalicium* tritt an die Stelle der natürlichen Verwandtschaft der Familie, der *gens*, des Clan, wie der fremde Kult den des häuslichen Herdes ersetzt. Zuweilen erhofft man auch andere Wirkungen von der gemeinschaftlich genossenen Nahrung: man verzehrt das Fleisch eines als göttlich angesehenen Tieres und glaubt sich so mit dem Gotte selbst zu identifizieren und an seinem Wesen und seinen Charaktereigenschaften teilzunehmen. Dies ist wahrscheinlich die erste Bedeutung, welche die phrygischen Priester vor Alters ihrer barbarischen Kommunion beilegten.[41] Aber gegen das Ende der Kaiserzeit verbanden sich mit dem Genuß der heiligen Speisen und Getränke, die man von dem Tamburin und aus der Zymbel des Attis zu sich nahm, vorzugsweise moralische Ideen. Sie werden zur Nahrung des geistlichen Lebens und sollen den Geweihten in den Prüfungen des

Lebens stärken, der in dieser Zeit die Götter vor allem als „die Hüter seiner Seele und seiner Gedanken" betrachtet.[42]

So haben all die Wandlungen, welche das Denken über die Welt und den Menschen in der Gesellschaft der Kaiserzeit erfuhr, sich in der Lehre der Mysterien abgespiegelt. Selbst die Vorstellung, die man sich von den alten Pessinuntischen Gottheiten macht, verändert sich beständig. Als, namentlich unter dem Einfluß der Astrologie und der semitischen Kulte, ein solarer Henotheismus in Rom die herrschende Religion geworden war, da wurde Attis als der Sonnengott betrachtet, der am Himmel „der Hirt der funkelnden Sterne" ist. Man identifizierte ihn mit Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, Mithra; man machte aus ihm ein „polymorphes"[43] Wesen, in dem alle himmlischen Kräfte sich abwechselnd manifestierten, einen „Pantheos", der gleichzeitig die Strahlenkrone und den wachsenden Mond trug, und dessen verschiedene Attribute seine unendlich mannigfaltigen Funktionen bezeichneten.

Als der Neuplatonismus zur Herrschaft gelangte, wurde die phrygische Legende die traditionelle Form, in welche subtile Exegeten kühn ihre philosophischen Spekulationen über die schöpferischen und befruchtenden Kräfte, die Prinzipien aller materiellen Erscheinungen, und über die Befreiung der in das Verderben dieser irdischen Welt versunkenen göttlichen Seele gossen. In den nebelhaften Diskursen Julians über die Göttermutter läßt die Überspannung der Allegorie diesen enthusiastischen Geist schließlich jede Fühlung mit der Wirklichkeit einbüßen, und von einem zügellosen Symbolismus fortgerissen, verliert er den Boden unter den Füßen.[44]

Eine Religion, die äußeren Einwirkungen so zugänglich war wie diese, mußte notwendigerweise auch den Einfluß des Christentums erfahren. Wir wissen aus den bestimmten Angaben der kirchlichen Schriftsteller, daß man die phrygischen Mysterien den kirchlichen entgegenstellen wollte. Man behauptete, daß die blutige Reinigung des Tauroboliums wirksamer sei als die Taufe; die Nahrungsmittel, welche man bei den mystischen Mahlzeiten aß und trank, wurden mit dem Brot und dem Wein der Kommunion verglichen; die Mutter der Götter wurde über die Mutter Gottes erhoben, deren Sohn in ähnlicher Weise auferweckt worden war. Ein christlicher Autor, der gegen 375 n. Chr. in Rom schrieb, macht hierzu eine sehr beachtenswerte Bemerkung. Am 24. März, dem *dies sanguinis*, beging man, wie wir gesehen haben, eine Trauerfeier, bei welcher die Galli ihr Blut verspritzten und bisweilen sich verstümmelten zum Gedächtnis an die Verwundung, welche den Tod des Attis verursacht hatte, und man schrieb dem auf solche Weise vergossenen Blute eine versöhnende und erlösende Kraft zu. Die Heiden behaupteten infolgedessen, daß die Kirche ihre heiligsten Riten nachgeahmt hätte, indem sie, wie jene, aber nach ihnen, um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums ihre Karwoche feierte, zur Erinnerung an das Opfer am Kreuz, bei welchem das Blut des Lammes Gottes ihrer Angabe nach die Menschheit erlöst habe. St. Augustinus, der sich über diese gotteslästerliche Anmaßung entrüstet, erzählt, daß er einen Cybelepriester gekannt habe, der dabei blieb: *Et ipse Pileatus christianus est.* „Der Gott in der phrygischen Mütze," d. h. Attis, „ist ebenfalls ein Christ."[45]

Aber alle Anstrengungen, einen barbarischen, von

sittlichem Verfall heimgesuchten Kultus zu erhalten, waren vergeblich. An derselben Stätte, wo man um die Neige des vierten Jahrhunderts in dem *Phrygianum* die letzten Taurobolien vollzog, erhebt sich heute die Basilika des Vatikans.

* * *

Es gibt keine orientalische Religion, deren fortschreitende Entwicklung wir in Rom so genau verfolgen können wie die des Cybele- und Attiskultes, und keine, bei der so deutlich eine der Ursachen hervortritt, welche ihren gemeinsamen Verfall und ihr Verschwinden herbeigeführt haben. Alle wurzeln in einer uralten Zeit der Barbarei und haben aus ihrer wilden Vergangenheit eine Menge von Mythen überkommen, deren abstoßender Inhalt durch philosophischen Symbolismus wohl zu vertuschen, aber nicht zu beseitigen war, und Bräuche, deren rohen Charakter, das Überlebsel eines primitiven Naturalismus, alle mystischen Erklärungen nur schlecht bemäntelten. Nirgends ist der Zwiespalt zwischen den moralisierenden Tendenzen der Theologen und der grausamen Schamlosigkeit der Tradition so deutlich zu bemerken. Ein Gott, den man zum erhabenen Herrn des Weltalls machen wollte, war der bemitleidenswerte und verächtliche Held eines obszönen Liebesabenteuers; das Taurobolium, welches die höchste Sehnsucht des Menschen, die nach Reinheit und Unsterblichkeit der Seele befriedigen wollte, erwies sich als ein Blutbad, das an irgendeine kannibalische Orgie denken ließ. Die Gebildeten und die Senatoren, welche an diesen Mysterien teilnahmen, sahen dabei geschminkte Eunuchen ihres Amtes walten, denen man ihren schändlichen Lebenswandel zum Vorwurf machte,

und die sich schwindelerregenden Tänzen überließen, welche an das Gebaren sich im Wirbel drehender Derwische und Aïssauas gemahnten. Man versteht die Abneigung, welche diese Zeremonien allen einflößten, deren Urteil nicht durch fanatische Devotion getrübt war. Es gibt keine heidnische Superstition, von der die christlichen Polemiker mit rückhaltloserer Verachtung sprechen, und zweifellos mit Recht. Aber sie selbst waren auch nicht gezwungen, ihren neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen, und alle Schändlichkeiten, welche dieser alten phrygischen Religion anhaften mochten, dürfen uns nicht ungerecht gegen sie machen und uns die langjährigen Anstrengungen übersehen lassen, welche den Zweck verfolgten, sie nach und nach zu läutern und ihr eine Form zu geben, die es ihr ermöglichte, den neuen sittlichen Anforderungen zu genügen und der römischen Gesellschaft auf dem beschwerlichen Wege des religiösen Fortschritts zu folgen.

IV.

ÄGYPTEN

Von allen Religionen des Altertums ist uns keine so gut bekannt wie die der Ägypter. Man kann ihre Entwicklung durch drei oder vier Jahrtausende verfolgen, die heiligen Texte, mythische Erzählungen, Hymnen, Rituale, das Totenbuch, in ihrer ursprünglichen Gestalt lesen und die verschiedenen Vorstellungen unterscheiden, welche sie sich von dem Wesen der höheren Mächte und dem zukünftigen Leben machte; unzählige Denkmäler haben uns die Bildnisse der einzelnen Gottheiten und Darstellungen von liturgischen Akten überliefert; eine Menge von Inschriften und Papyri unterrichten uns über die priesterliche Organisation der wichtigsten Tempel. Es könnte scheinen, als ob diese unermeßliche Fülle der Quellen aller Art, an deren Entzifferung seit fast einem Jahrhundert ununterbrochen gearbeitet wird, jede Ungewißheit über den Glauben der alten Ägypter beseitigt und uns in den Stand gesetzt habe, die Entstehung und die ursprünglichen Eigentümlichkeiten des Kultus, den die Griechen und die Römer von den Untertanen der Ptolemäer entlehnt haben, klar zu erkennen.

Und dennoch ist dem nicht so. Zwar ist unter den vier großen orientalischen Religionen, welche in den Okzident verpflanzt wurden, die der Isis und des Serapis zweifellos diejenige, bei der sich die vorhandenen Be-

ziehungen zu den alten Kulten ihres ersten Vaterlandes am besten feststellen lassen, aber wir wissen erst sehr unvollkommen, wie sie ursprünglich entstand und wie sie vor der Kaiserzeit beschaffen war, in der sie eine so bedeutende Rolle spielen sollte.

Eine Tatsache indessen erscheint gesichert: der ägyptische Kultus, der sich in der griechisch-römischen Welt verbreitete, ging von dem Serapeum in Alexandrien aus, welches Ptolemäus Soter gegründet hatte, ähnlich wie das Judentum von dem Tempel zu Jerusalem. Aber die früheste Geschichte dieses berühmten Heiligtums ist von einer solchen Fülle frommer Legenden überwuchert, daß die scharfsinnigsten Forscher sich nicht in dieser Wildnis zurechtfinden konnten. War Serapis ein einheimischer Gott oder stammte er aus Sinope, aus Seleucia oder sogar aus Babel? Jede dieser Meinungen hat bis in die neueste Zeit ihre Vertreter gefunden. Ist sein Name von dem des ägyptischen Gottes Osiris-Apis oder dem des chaldäischen Sar-Apsî abgeleitet? *Grammatici certant.*[1]

Doch welche Lösung man auch annehmen mag, darüber herrscht Einstimmigkeit: Serapis und Osiris waren entweder von Anfang an identisch oder sie wurden sofort miteinander identifiziert. Die Gottheit, deren Kultus der erste Ptolemäer in Alexandrien einführte, ist die, welche über die Toten herrscht und diese an ihrer eigenen Unsterblichkeit teilnehmen läßt. Es ist ein durchaus ägyptischer Gott, der populärste von allen Göttern des Niltales. Schon Herodot berichtet uns, daß Isis und Osiris von allen Einwohnern des Landes geehrt wurden, und ihre traditionellen Feste enthielten geheimnisvolle Zeremonien, deren heilige Bedeutung der griechische Schriftsteller nicht zu enthüllen wagt.[2]

Ebenso nahmen die Ägypter ohne Schwierigkeit den neuen Kult des Serapis an, in dem sie ihren Osiris wiedererkannten. Es war bei ihnen von jeher üblich gewesen, daß eine neue Dynastie auch einen neuen Gott einführte oder dem Gott des Gaus, aus dem sie stammte, eine gewisse bevorzugte Stellung einräumte. Die Politik hatte stets mit dem irdischen Regiment gleichzeitig auch das himmlische wechseln lassen. Der alexandrinische Serapis wurde natürlich unter den Ptolemäern eine der Hauptgottheiten des Landes, ebenso wie unter den Pharaonen von Theben der Ammon dieser Stadt das Haupt der himmlischen Hierarchie gewesen, oder unter den Dynasten von Saïs die lokale Neit zu souveräner Bedeutung gelangt war. In der Zeit der Antonine zählte man in Ägypten 42 Serapeen.[3]

Aber der Zweck der Ptolemäer war nicht, der unzähligen Menge von ägyptischen Göttern, die bereits von ihren Untertanen verehrt wurden, noch einen weiteren hinzuzufügen. Sie wollten, daß dieser Gott die beiden Rassen, die ihr Land bewohnten, zu gemeinsamer Anbetung vereinen und dadurch ihre Vermischung fördern sollte. Die Griechen sollten ihm dienen wie die Eingeborenen. Es war eine fruchtbare politische Idee, in Alexandrien einen ägyptisch-hellenistischen Gottesdienst einzurichten. Eine von Plutarch[4] aufbewahrte Überlieferung behauptet, daß ein den neuen Ideen zugänglicher Priester von Heliopolis, Manetho, und ein Eumolpide aus Eleusis, Timotheos, zusammen über den Charakter nachgedacht hätten, den man dem neuen Ankömmling geben müßte. Und in der Tat ist es wohl eine Kombination des alten Glaubens der Pharaonen mit den Mysterien Griechenlands, welche die von den Lagiden begründete Mischreligion kennzeichnet.

Zunächst — und das bedeutete eine tiefgreifende Wandlung — war die liturgische Sprache nicht mehr das Idiom des Landes, sondern das Griechische. Der Philosoph Demetrius von Phaleron, der durch Serapis von seiner Blindheit geheilt war, verfaßte zu seiner Ehre Päane, die noch Jahrhunderte später unter den Cäsaren gesungen wurden.[5] Die von den Ptolemäern besoldeten Dichter wetteiferten, wie man sich denken kann, in der Verherrlichung des Gottes ihrer Wohltäter, und die alten, aus dem Ägyptischen übersetzten Rituale wurden noch mit erbaulichen Zusätzen von originalem Gehalt bereichert. Obwohl von jüngerem Datum, vermag ein Hymnus zu Ehren der Isis, der sich auf der Insel Andros in Marmor eingegraben fand[6], uns doch eine annähernde Vorstellung von diesen heiligen Kompositionen zu geben.

Zweitens ersetzten die Künstler die alten hieratischen Idole durch ansprechendere Bilder und liehen ihnen die Schönheit der Unsterblichen. Es ist nicht bekannt, wer den Typus der Isis geschaffen hat, die, mit einem linnenen Kleide angetan und in einen mit Fransen besetzten, auf der Brust zusammengeknüpften Mantel gehüllt, mit ihren holden und sinnenden, anmutigen und erhabenen Zügen die Idealgestalten Heras und Aphrodites in sich vereinigt. Aber wir kennen den Schöpfer der ersten Serapisstatue, die bis zum Untergange des Heidentums in dem großen Heiligtum zu Alexandrien stand. Diese Statue, der Prototyp aller auf uns gelangten Repliken, ein in kostbarem Material ausgeführtes Kolossalbild, rührte von einem berühmten athenischen Bildhauer, Bryaxis, einem Zeitgenossen des Skopas, her. Es war eine der letzten göttlichen Schöpfungen des hellenischen Genius. Das majestätische Haupt mit seinem

zugleich schwermütigen und wohlwollenden Ausdruck, von üppigem Gelock überschattet und eine tschackoartige Kopfbedeckung tragend, erinnerte an den Doppelcharakter des Gottes, der gleichzeitig über die fruchtbare Erde und das trauervolle Reich der Toten herrschte.[7]

So hatten die Ptolemäer ihrer neuen Religion eine literarische und künstlerische Form gegeben, die sie befähigte, die feinsten und gebildetsten Geister für sich zu gewinnen. Aber die Anpassung an die hellenistische Art des Fühlens und des Denkens war keine rein äußerliche. Der Gott, dessen Kultus auf diese Weise erneuert wurde, Osiris, eignete sich besser als jeder andere dazu, mit seiner Autorität die Entstehung eines synkretistischen Glaubens zu decken. Seit langer Zeit — schon ehe Herodot schrieb — hatte man Osiris mit Dionysos und Isis mit Demeter identifiziert. In einer geistreichen Abhandlung hat Foucart sich um den Nachweis bemüht, daß diese Assimilation keine willkürliche gewesen sei, und daß Osiris und Isis, nachdem sie in prähistorischer Zeit nach Kreta und Attika gelangt waren, dort mit Dionysos und Demeter verschmolzen wurden.[8] Ohne bis in so entlegene Zeiten zurückzugehen, wollen wir uns damit begnügen, mit ihm festzustellen, daß die Dionysosmysterien mit denen des Osiris nicht durch oberflächliche und zufällige Übereinstimmung, sondern durch innere Verwandtschaft verbunden sind. In beiden Fällen gedachte man der Geschichte eines Gottes, der dem Wachstum der Pflanzen vorstand und zugleich die Unterwelt regierte, eines Gottes, der von einem Feinde getötet und in Stücke zerrissen war, eines Gottes, dessen zerstreute Glieder eine Göttin sammelte, um sie auf wunderbare Weise wieder zu beleben. Die Griechen mußten daher geneigt sein, einen Kultus

anzunehmen, in dem sie ihre eigenen Gottheiten und ihre eigenen Mythen in etwas eindrucksvollerer und prächtigerer Form wiederfanden. Es ist eine sehr merkwürdige Tatsache, daß unter der Menge der in den Nomen des Ptolemäerreiches verehrten Gottheiten die aus der Umgebung oder, wenn man will, dem Zyklus des Osiris, seine Gemahlin Isis, ihr Sohn Harpokrates und ihr treuer Diener Anubis, die einzigen sind, welche von den hellenischen Stämmen adoptiert wurden. Alle anderen himmlischen oder höllischen Geister, denen Ägypten diente, sind in Griechenland Fremde geblieben.[9]

Zwei entgegengesetzte Stimmungen gegenüber der ägyptischen Religion machen sich in der griechisch-lateinischen Literatur bemerklich. Sie wird bald als die erhabenste, bald als die niedrigste angesehen, die es gibt, und in der Tat klaffte ein Abgrund zwischen den immer lebendigen populären Vorstellungen und dem aufgeklärten Glauben der beamteten Priester. Auf der einen Seite betrachteten die Griechen und die Römer mit Bewunderung die Pracht der Tempel und des Zeremoniells, das fabelhafte Alter der heiligen Überlieferungen, das Wissen des Klerus, der eine von der Gottheit offenbarte Weisheit hütete, und indem sie bei diesem in die Schule gingen, meinten sie aus der reinen Quelle zu schöpfen, aus der ihre eigenen Mythen geflossen waren. Sie ließen sich durch die Ansprüche einer Priesterschaft imponieren, die mit Stolz auf die Vergangenheit blickte, in der sie sich konsolidiert hatte, und empfanden lebhaft die Anziehungskraft des wunderbaren Landes, in dem alles voll von Geheimnissen war, vom Nil, der es schuf, bis zu den Hieroglyphen, die an den Wänden seiner gigantischen Bauten eingemeißelt standen.[10]

Gleichzeitig aber nehmen sie Anstoß an seinem plumpen Fetischismus und seinen absurden Superstitionen. Sie empfanden namentlich eine unbezwingliche Abneigung gegen den Tier- und Pflanzenkultus, der zu allen Zeiten die auffälligste Seite der ägyptischen Volksreligion bildete und anscheinend seit der saïtischen Dynastie, wie alle altertümlichen frommen Bräuche, mit neuem Eifer gepflegt worden ist. Die Komiker und Satiriker sind unerschöpflich in ihren Witzen über die Verehrer von Katze, Krokodil, Lauch und Zwiebel. „O heiliges Volk", ruft Juvenal ironisch aus, „dessen Götter selbst in seinen Gärten geboren werden!"[11] Kurz, die Abendländer haben dieses seltsame Volk, welches von der übrigen Welt himmelweit verschieden war, fast mit denselben Augen betrachtet, wie der Europäer lange Zeit den Chinesen.

Ein rein ägyptischer Kultus würde in der griechisch-römischen Welt unmöglich gewesen sein. Das Verdienst der Mischreligion, welche das politische Genie der Ptolemäer schuf, bestand in der Ausscheidung oder Abschwächung dessen, was — wie die Phallophorien von Abydos — abstoßend oder ungeheuerlich erschien, während einzig und allein das festgehalten wurde, was ergreifend oder anziehend zu wirken vermochte. Sie war die kultivierteste aller barbarischen Religionen; sie enthielt Exotisches genug, um die Neugier der Griechen zu reizen, aber nicht genug, um ihren empfindlichen Sinn für das Maßvolle zu beleidigen, und ihr Erfolg war ein glänzender.

Sie wurde überall adoptiert, wo die Autorität oder das Ansehen der Lagiden sich fühlbar machte, und überall, wo Beziehungen zu der großen Handelsmetropole Alexandrien bestanden. Die erstgenannten bewirk-

ten ihre Annahme durch die Fürsten und Völker, mit denen sie Bündnisse schlossen. Der König Nikokreon führte sie in Zypern ein, nachdem er das Orakel des Serapeums befragt hatte[12], Agathokles in Sizilien, als er die Stieftochter Ptolemäus' I. heiratete (298).[13] In Antiochien erbaute Seleukus Kallinikus ein Heiligtum, um dort eine Isisstatue aufzustellen, welche Ptolemäus Euergetes ihm aus Memphis gesandt hatte.[14] Ptolemäus Soter führte, gleichsam als Unterpfand seiner Freundschaft, Serapis in Athen ein, der seitdem einen Tempel am Fuße der Akropolis besaß[15], und Arsinoë, seine Mutter oder seine Gattin, gründete ein anderes in Halikarnassus um das Jahr 307.[16] So förderte der politische Einfluß der ägyptischen Dynastie überall die Anerkennung der Götter, deren Ruhm irgendwie mit dem ihres Hauses verknüpft war. Wir wissen durch Apuleius, daß in der Kaiserzeit die Priester der Isis in ihren Gebeten an erster Stelle des regierenden Herrschers gedachten[17]; sie bewiesen damit gewiß nur die gleiche dankbare Ergebenheit, welche ihre Vorgänger den Ptolemäern gewidmet hatten.

Unter dem Schutze der ägyptischen Geschwader[18] verbreiteten die Seeleute und die Händler gleichzeitig den Kultus der Isis, der Schirmherrin der Schiffer, an allen Küsten Syriens, Kleinasiens und Griechenlands, auf den Inseln des Archipels und bis zum Hellespont und nach Thrakien hinein.[19] In Delos, wo die Inschriften uns gestatten, ihn etwas eingehender zu studieren, wird er nicht nur von Fremden ausgeübt, sondern selbst die priesterlichen Funktionen werden von Mitgliedern der athenischen Aristokratie wahrgenommen.[20] Die Popularität der in diesen Mysterien verkündigten Vorstellungen über das zukünftige Leben wird durch eine An-

zahl von Grabreliefs bezeugt, auf denen der heroisierte Verstorbene, welchem seine Verwandten Nahrungsmittel darbringen, als Kopfbedeckung den *Kalathos* des Serapis trägt. Er ist, dem ägyptischen Glauben gemäß, dem Gotte der Toten assimiliert.[21]

Selbst als der Glanz des alexandrinischen Hofes verblaßte und dahinschwand, als die Kriege gegen Mithridates und die Entwicklung der Seeräuberei den Handel im Ägäischen Meere ruiniert hatten, da konnte der alexandrinische Gottesdienst wohl in einzelnen Häfen, wie Delos, Gefahr laufen, aber er war viel zu fest in den Boden Griechenlands eingepflanzt, um hier unterzugehen. Von der ganzen Götterwelt des Orients behielten allein Isis und Serapis bis zum Ende des Heidentums ihren Platz in der Reihe der großen Gottheiten, welche die hellenische Welt verehrte.[22]

* * *

Diese synkretistische, im ganzen östlichen Mittelmeerbecken bereits populär gewordene Religion kam nun zu den Römern. Sizilien und Süditalien waren mehr als zur Hälfte hellenische Länder, und die Ptolemäer unterhielten dort diplomatische Beziehungen, wie die Handelsherren Alexandriens solche geschäftlicher Art. Auch dort verbreitete sich der Isiskult fast ebenso schnell wie an der jonischen Küste oder auf den Zykladen.[23] Syrakus und Catania nahmen ihn, wie bereits gesagt, seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts, unter Agathokles an. Das Serapeum von Puteoli, dem lebhaftesten Hafen des damaligen Campaniens, wird in einem Munizipalbeschluß vom Jahre 105 v. Chr. erwähnt.[24] Um dieselbe Zeit wurde ein Iseum in Pompeji gestiftet, dessen dekorative Fresken noch heute vor aller Augen

die Expansionskraft bekunden, welche der alexandrinischen Kultur eigen war.

Als diese Religion sich so im Süden der italienischen Halbinsel eingebürgert hatte, mußte sie natürlich bald auch nach Rom gelangen. Seit dem zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung fand sie Anhänger in der bunten Menge der Sklaven und der Freigelassenen. Das Kollegium der *Pastophoren* gedachte unter den Antoninen seiner Stiftung in der Zeit Sullas.[25] Vergeblich suchten die Behörden das Eindringen der alexandrinischen Gottheiten zu hindern. Fünfmal, in den Jahren 59, 58, 53, 50 und 48 v. Chr., ließ der Senat durch die Magistrate ihre Kapellen zerstören und ihre Bildsäulen zerschlagen.[26] Aber diese Gewaltmaßregeln waren nicht imstande, die Verbreitung des neuen Glaubens zu hemmen. Die ägyptischen Mysterien liefern uns in Rom das erste Beispiel einer in der Hauptsache populären religiösen Bewegung, welche über den Widerstand der Obrigkeit und der offiziellen Priesterschaft triumphiert.

Warum ist von allen orientalischen Kulten gerade dieser allein wiederholten Verfolgungen ausgesetzt gewesen? Die letzteren hatten ein doppeltes Motiv, ein religiöses und ein politisches.

Zunächst tadelte man an der neuen Religion, daß sie die Sitten verderbe und die Pietät untergrabe. Ihre Moral war lax, und das Geheimnis, mit dem sie sich umgab, nährte schlimmen Verdacht. Ferner appellierte sie mit Nachdruck an das Gefühl und an die Sinne. Alle ihre Gebräuche verletzten den würdevollen Anstand, den ein Römer in Gegenwart der Götter zu wahren hatte. Alle Verteidiger des *mos maiorum* traten den Neuerern feindlich gegenüber.

Sodann war dieser Kult gestiftet, begünstigt und aus-

gebreitet worden durch die Ptolemäer, er kam aus einem Lande, das am Ende der Republik Italien fast immer feindlich gegenüber gestanden hatte.[27] Er stammte aus Alexandrien, einer Stadt, deren Überlegenheit Rom fühlte und fürchtete. Seine geheimen Assoziationen, die sich hauptsächlich aus dem niederen Volk rekrutierten, konnten unter dem Deckmantel der Religion leicht zu Klubs von Agitatoren und Schlupfwinkeln von Spionen werden. Alle diese Motive des Verdachts und des Hasses trugen ohne Zweifel viel mehr dazu bei, die Verfolgung anzustacheln, als die rein theologischen Beweggründe. Man sieht, wie jene erlischt und wieder aufflammt je nach dem wechselnden Stande der allgemeinen Politik.

Im Jahre 48 zerstörte man noch, wie wir gesehen haben, die der Isis geweihten Kapellen. Nach Cäsars Tode, im Jahre 43, beschließen die Triumvirn, ohne Zweifel um die Massen für sich zu gewinnen, ihr auf Staatskosten einen Tempel zu erbauen, was die offizielle Anerkennung in sich schloß; aber dieses Projekt wurde anscheinend nicht verwirklicht. Wenn Antonius der Sieger von Aktium gewesen wäre, so würden Isis und Serapis mit ihm im Triumph in Rom eingezogen sein, aber sie wurden mit Kleopatra besiegt, und Augustus, zum Herrn des Reiches geworden, zeigte eine tiefgewurzelte Abneigung gegen die Schutzgottheiten seiner alten Feinde. Konnte er übrigens das Eindringen des ägyptischen Klerus in die römische Priesterschaft dulden, als deren Beschützer, Wiederhersteller und Oberhaupt er aufgetreten war? Im Jahre 28 wurde ein Verbot erlassen, den alexandrinischen Gottheiten Altäre innerhalb der geheiligten Schranke des *pomoerium* zu errichten, und sieben Jahre später

dehnte Agrippa dieses Verbot bis auf einen Umkreis von tausend Schritt Entfernung von der Stadt aus. Tiberius befolgte dieselben Grundsätze, und im Jahre 49 n. Chr. entfesselte eine Skandalgeschichte, in welche eine Matrone und ein Ritter mit Isispriestern verwickelt waren, die blutigsten Verfolgungen gegen die letzteren, welche sie jemals zu erdulden hatten.

Doch alle diese Polizeimaßregeln erwiesen sich als völlig unwirksam. Der ägyptische Kult war prinzipiell, wenn nicht tatsächlich, aus Rom und seiner unmittelbaren Umgebung verbannt, aber die ganze übrige Welt stand seiner Propaganda offen.[28]

Seit dem Beginn der Kaiserzeit dringt er allmählich nach Mittel- und Norditalien vor und breitet sich in den Provinzen aus. Die Händler, die Seeleute, die Sklaven, die Handwerker, die ägyptischen Gebildeten, selbst die entlassenen Soldaten der drei im Niltale garnisonierenden Legionen tragen zu seiner Verbreitung bei. Er wandert über Karthago in Afrika und über das große Emporium Aquileia in die Donauländer ein. Die neue Provinz Gallien wurde vom Rhônetal aus erobert. Zahlreiche orientalische Auswanderer versuchten damals in diesem noch wenig bekannten Lande ihr Glück zu machen; der Verkehr zwischen Arles und Alexandrien war lebhaft, und wir wissen, daß eine durch Augustus in Nîmes angesiedelte Kolonie von ägyptischen Griechen die Götter ihres Vaterlandes dorthin brachte.[29] Mit den ersten Jahren unserer Ära beginnt jene gewaltige Bekehrungsbewegung, welche in kurzer Zeit die Anbetung der Isis und des Serapis vom Rande der Sahara bis zum britannischen Grenzwall und von den asturischen Bergen bis zu den Donaumündungen verbreitete.

Der Widerstand, den die Zentralgewalt noch leistete, mußte aufgegeben werden. Es war verlorene Mühe, diesen uferlosen Strom eindämmen zu wollen, dessen daherrauschende Wogen auf allen Seiten die wankenden Mauern des Pomoeriums umspülten. War der Vorrang Alexandriens nicht unbestreitbar? Es ist damals schöner, weiser und gesitteter als Rom; es stellt das Vorbild einer vollkommenen Hauptstadt dar, dem die Lateiner nachzueifern suchen. Sie übersetzen seine Gelehrten, ahmen seine Schriftsteller nach, berufen seine Künstler, kopieren seine Einrichtungen. Wie hätte seine Religion nicht ihren Einfluß geltend machen sollen? In der Tat behauptete der Eifer ihrer Gläubigen trotz der erlassenen Gesetze ihre Heiligtümer bis auf das Kapitol. Die Astronomen Alexandriens hatten unter Cäsar den Kalender der Pontifices reformiert; seine Priester trugen bald darauf in ihn das Datum der Isisfeste ein.

Der entscheidende Schritt wurde fast unmittelbar nach dem Tode des Tiberius getan. Caligula errichtete, zweifellos im Jahre 38, auf dem Marsfelde den großen Tempel der Isis Campensis.[30] Um die Empfindlichkeit der Priester zu schonen, hatte er dazu einen Platz außerhalb des heiligen Bezirks der Stadt des Servius gewählt. Domitian machte diesen Tempel später zu einem der glänzendsten Baudenkmäler Roms. Seitdem genossen Isis und Serapis die Gunst aller kaiserlichen Dynastien, der Flavier wie der Antonine und der Severer. Um das Jahr 215 erbaute ihnen Caracalla im Herzen der Stadt auf dem Quirinal einen noch prunkvolleren Tempel als der des Domitian und vielleicht noch einen anderen auf dem Coelius. Die Götter Ägyptens waren, wie der Apologet Minucius Felix konstatiert, nun tatsächlich zu römischen geworden.[31]

Im Anfange des dritten Jahrhunderts scheinen sie den Höhepunkt ihrer Macht erreicht zu haben; später gingen die Vorliebe des Volkes und die Unterstützung des Staates mehr auf andere Gottheiten über, die syrischen Baale und den persischen Mithra. Dann wurden die Fortschritte des Christentums für ihren Einfluß verhängnisvoll. Gleichwohl blieb dieser im Heidentum noch immer beträchtlich bis zum Ende der antiken Welt. Die isischen Prozessionen durchzogen die Straßen Roms noch um die Neige des vierten Jahrhunderts — ein Augenzeuge beschreibt sie noch im Jahre 394.[32] Aber schon im Jahre 391 hatte der Patriarch Theophilos das Serapeum in Alexandrien den Flammen überliefert und selbst den ersten Beilhieb gegen die abergläubisch verehrte Kolossalstatue des Gottes geführt, indem er so, wie Rufin sagt[33], „das Haupt der Idolatrie selbst" abschlug.

Diese hatte in der Tat eine tödliche Wunde empfangen. Die fromme Verehrung der Götter der Ptolemäer erlosch schließlich zwischen der Regierung des Theodosius und der des Justinian[34], und nach der trostlosen Weissagung des Hermes Trismegistos[35] wurde nun selbst Ägypten von seinen Göttern verlassen und ein Land der Toten; von seinen Religionen blieb nichts übrig als Fabeln, denen kein Mensch mehr Glauben schenkte, und nur Worte, die auf Stein geschrieben standen, erzählten den einwandernden Barbaren von der Frömmigkeit vergangener Zeiten.

* * *

Wie aus dieser flüchtigen Skizze ihrer Geschichte ersichtlich ist, wurden Isis und Serapis in der lateinischen Welt während eines Zeitraumes von mehr als

fünfhundert Jahren angebetet. Welche Wandlungen ihr Kultus in dieser langen Periode erfuhr, und welche lokalen Differenzen sich möglicherweise in den verschiedenen Provinzen herausgebildet haben, muß die Forschung der Zukunft entscheiden. Sie wird jedenfalls feststellen, daß der alexandrinische Kultus, statt sich unter den Kaisern zu romanisieren, im Gegenteil immer orientalischer geworden ist. Domitian, welcher das Iseum auf dem Campus Martius und das zu Benevent restauriert, läßt aus dem Niltal Sphingen, Apisstiere, Paviane und Obelisken aus schwarzem oder rosenfarbenem Granit dorthin schaffen, welche die Kartuschen des Amasis, Nektanebos oder sogar Ramses' II. tragen, während auf anderen, in den Propyläen aufgestellten Obelisken die Weihinschriften des Kaisers selbst in Hieroglyphen eingemeißelt sind.[36] Ein halbes Jahrhundert später preist Hadrian, der in seiner riesenhaften Villa zu Tibur, allerdings in dilettantischer Weise, neben dem Tal Tempe die Freuden von Canopus nachbilden ließ, um dort unter dem wohlwollenden Blick des Serapis üppige Feste zu feiern, in Inschriften, welche die alte Sprache der Pharaonen reden, die Verdienste des vergötterten Antinous und bringt die ägyptisierenden Statuen aus schwarzem Basalt in die Mode.[37] Die Liebhaber gefielen sich damals in erkünstelter Begeisterung für die hieratische Strenge barbarischer Idole gegenüber der eleganten Freiheit alexandrinischer Kunst. Diese ästhetischen Erscheinungen sind wahrscheinlich auf religiöse Vorurteile zurückzuführen, und der lateinische Kultus war von jeher mehr als der griechische geneigt, den Gottesdienst nachzuahmen, der in den Tempeln des Niltals gefeiert wurde. Die vorliegende Entwicklung entsprach allen Tendenzen der Kaiserzeit.

Welche geheime Kraft hat die ägyptische Religion in den Stand gesetzt, eine so unwiderstehliche Anziehung auf die römische Welt auszuüben? Was brachten diese Priester Neues, die in allen Provinzen Proselyten gewannen? Bezeichnet der Erfolg ihrer Predigt einen Fortschritt oder einen Rückschritt gegenüber dem altrömischen Glauben? Das sind komplizierte und delikate Fragen, die sehr genau analysiert und vorsichtig behandelt sein wollen, überdies ein feines Empfinden für Nuancen voraussetzen. Ich muß mich hier auf einen flüchtigen Überblick beschränken, der, wie ich fürchte, gleich jeder derartigen Verallgemeinerung zu trocken und zu schematisch erscheinen wird.

Es sind nicht oder doch nur in beschränktem Maße die besonderen Lehren der Isis- und Serapismysterien über die Natur und die Macht der Götter gewesen, die ihren Sieg herbeigeführt haben. Man hat bemerkt, daß die ägyptische Theologie immer in „flüssigem“[38] oder, wenn man lieber will, chaotischem Zustande geblieben sei. Sie besteht aus einem Gemisch von disparaten Legenden, einem Aggregat von einzelnen Kulten, wie Ägypten selbst aus einer Anzahl von Nomen. Niemals hat diese Religion ein zusammenhängendes System von allgemein anerkannten Dogmen gebildet. Entgegengesetzte Vorstellungen und Überlieferungen finden sich in ihr vereint, und all der Scharfsinn des Klerus hat es nicht fertig gebracht oder, besser gesagt, niemals unternommen, die widerstreitenden Elemente in harmonischer Synthese zu versöhnen.[39] Das Prinzip des Widerspruchs existiert nicht für dieses Volk. Alle heterogenen religiösen Vorstellungen, die in den verschiedenen Gauen und in den verschiedenen Epochen einer überaus langen Geschichte geherrscht haben, erhalten sich wetteifernd

nebeneinander und bilden in den heiligen Büchern ein unentwirrbares Knäuel.

Im abendländischen Kultus der alexandrinischen Gottheiten war es kaum anders. In seinem Klerus standen an erster Stelle, ganz wie in Ägypten, „Propheten", die gelehrt über die Religion diskutierten, aber niemals ein ausschließlich angenommenes theologisches System vertraten. Der heilige Schreiber Chaeremon, welcher der Lehrer Neros wurde, fand in den priesterlichen Überlieferungen seines Vaterlandes die Lehren der Stoiker wieder.[40] Wenn der Eklektiker Plutarch von dem Charakter der ägyptischen Götter spricht, so stimmt dieser wunderbar mit der Philosophie des Plutarch[41] überein, und wenn der Neuplatoniker Jamblichus dasselbe tut, dann wieder mit der des Jamblichus. Die nebelhaften Ideen der orientalischen Priester erlauben jedem, in ihnen die Phantome zu erblicken, denen er nachjagt; die individuelle Phantasie hat freie Bahn, und der Dilettantismus der Gebildeten liebt es, diese geschmeidigen Lehren nach seinem Geschmack zu modeln. Diese hatten niemals so bestimmte Umrisse und waren niemals so klar formuliert, daß sie auf die Menge hätten Eindruck machen können. Die Götter sind alles und nichts; sie verlieren sich in einem *sfumato*. Anarchie und Konfusion beherrschen ihr Reich in beängstigendem Maße. Der „Hermetismus"[42], welcher durch eine weise Mischung griechischer, ägyptischer und semitischer Elemente eine für alle Geister annehmbare Theologie herzustellen suchte, scheint die alexandrinischen Mysterien, die älter sind als er, niemals grundsätzlich beeinflußt zu haben und konnte sich überdies den Widersprüchen des ägyptischen Denkens nicht entziehen. Nicht durch

ihre Dogmatik hat die isische Religion die Seelen gewonnen.

Indessen — man muß ihr diesen Vorzug einräumen — kraft der ihr eigenen Elastizität paßte sich diese Religion mit Leichtigkeit den verschiedenen Verhältnissen an, in die sie verpflanzt wurde, und sie genoß das kostbare Privilegium, stets mit der herrschenden Philosophie in vollkommenem Einklang zu stehen. Ferner entsprachen die synkretistischen Gepflogenheiten Ägyptens in bewunderungswürdiger Weise denen, welche sich mehr und mehr in Rom einbürgerten. Seit alter Zeit waren henotheïstische Theorien in priesterlichen Kreisen beliebt gewesen, und wenn die Priester auch dem Gotte ihres Tempels den Vorrang wahrten, so gaben sie doch zu, daß er eine Menge verschiedener Persönlichkeiten besitzen könne, in denen man ihn gleichzeitig verehrte. Auf diese Weise wurde die Einheit des höchsten Wesens für die Denkenden behauptet, und der Polytheismus mit seinen unantastbaren Überlieferungen für die Masse festgehalten. So hatten Isis und Osiris schon unter den Pharaonen mehrere Lokalgottheiten absorbiert und einen komplizierten Charakter angenommen, der unendlicher Erweiterung fähig war. Derselbe Prozeß setzt sich unter den Ptolemäern fort, als man Fühlung mit Griechenland gewonnen hatte. Isis wird gleichzeitig mit Demeter, Aphrodite, Hera, Semele, Io, Tyche und wer weiß womit noch identifiziert. Sie wird als Königin des Himmels und der Unterwelt, der Erde und der Meere gefeiert. Sie ist „die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft"[43], „die Natur als Mutter der Dinge, die Herrin der Elemente, geboren am Anfang der Jahrhunderte".[44] Sie ist die Göttin mit den Myriaden von Namen, mit den zahllosen

Gestalten, mit den unerschöpflichen Fähigkeiten. Mit einem Worte: sie ist eine pantheistische Macht geworden, die für sich allein alles ist, „*una quae est omnia*".[45]

Serapis hat ein nicht minder hohes Ansehen und eine nicht minder umfassende Bedeutung. Er wird in ähnlicher Weise als ein Universalgott aufgefaßt, von dem man mit Vorliebe versichert, daß er „Einer" sei: Εἷς Ζεὺς Σάραπις. Er vereinigt in sich alle Tätigkeiten, obgleich man ihm vorzugsweise die Funktionen des Zeus, des Pluto oder des Helios beilegt. Seit langer Zeit wurde Osiris in Abydos zugleich als Urheber der Fruchtbarkeit und als Herr der Unterwelt angebetet[46], und dieser Doppelcharakter ließ ihn früh mit dem Sonnengott verschmelzen, der während seines Tageslaufes die Erde befruchtet und nachts die unterirdischen Gefilde durcheilt.[47] So stimmte die Vorstellung, welche man sich schon an den Ufern des Nils von diesem Naturgott machte, ohne weiteres mit dem solaren Pantheismus überein, der die letzte Form des römischen Heidentums darstellt. Aber nicht Ägypten führte dieses theologische System im Okzident ein, wo es erst im zweiten Jahrhundert unserer Ära zur Herrschaft gelangte. Es hatte in diesem Lande nicht das ausschließliche Übergewicht, das es in der Kaiserzeit gewann, und noch zur Zeit des Plutarch war es nur eine Ansicht unter vielen anderen.[48] In dieser Beziehung gaben die syrischen Baale und die chaldäische Astrologie den entscheidenden Ausschlag.

Die Theologie der ägyptischen Mysterien folgte also vielmehr der allgemeinen Entwicklung der Ideen, als daß sie diese angeregt hätte. Ebenso verhielt es sich mit ihrer Moral. Sie empfahlen sich der Welt nicht

durch den Adel ihrer sittlichen Forderungen und durch ein höheres Ideal der Heiligkeit. Man hat oft den im Totenbuch enthaltenen erbaulichen Katalog der Pflichten bewundert, welche der Tote, sei es mit Recht oder Unrecht, erfüllt zu haben behauptete, um von Osiris ein günstiges Urteil zu erlangen. Diese Deontologie ist zweifellos sehr erhaben, wenn man die Zeit berücksichtigt, in der sie verfaßt wurde, aber sie muß elementar und fast kindlich erscheinen, wenn man sie, ich will nicht einmal sagen, mit den feinen psychologischen Analysen der stoischen Kasuisten, sondern mit den Grundsätzen vergleicht, welche die römischen Rechtsgelehrten formuliert haben. Übrigens wird auch in diesem Ideenkreise das ägyptische Denken durch das Festhalten der auffälligsten Kontraste charakterisiert. Es stieß sich niemals an all den grausamen und obszönen Dingen, welche die Mythologie und das Ritual befleckten. Gewisse heilige Texte mahnen sogar dazu, ganz wie Epikur in Athen, das Leben zu genießen, ehe der traurige Tod herannaht.[49]

Als Isis in Italien einzog, war sie keine sehr strenge Göttin mehr. Mit Venus identifiziert, wie ihr Sohn Harpokrates mit Eros, wurde sie besonders von den Frauen verehrt, welche aus der Liebe ein Geschäft machen. In einer so vergnügungssüchtigen Stadt, wie es Alexandrien damals war, hatte sie alles Unnachsichtige verloren; und in Rom blieb diese gütige Göttin sehr geduldig gegenüber menschlichen Schwächen. Juvenal bezeichnet sie grob als Kupplerin[50], und ihre Tempel standen in noch schlechterem Rufe; sie wurden von jungen Leuten aufgesucht, die sich auf der Jagd nach galanten Abenteuern befanden. Selbst Apuleius wählt eine schlüpfrige Erzählung, um die

Begeisterung kundzutun, die als er als Eingeweihter empfindet.

Aber Ägypten ist, wie bereits gesagt wurde, das Land der Widersprüche, und als eine anspruchsvollere Sittlichkeit von den Göttern forderte, daß sie den Menschen tugendhaft machen sollten, da erboten sich die alexandrinischen Mysterien, sie zu befriedigen.

Von jeher legte das ägyptische Ritual großes Gewicht auf Reinheit oder, um einen besser entsprechenden Ausdruck zu gebrauchen, auf Sauberkeit. Vor jeder Zeremonie mußte der Offiziant sich Waschungen, bisweilen Räucherungen oder Salbungen unterziehen, sich bestimmter Speisen enthalten und den Geschlechtsverkehr während eines gewissen Zeitraums meiden. Anfangs verband man mit dieser Kathartik keine sittliche Idee. In der Vorstellung des Zelebranten war sie eine Prozedur zur Vertreibung der bösen Geister oder sie hatte den Zweck, ihn in eine solche Verfassung zu versetzen, daß das Opfer die gewünschte Wirkung hervorbringen könnte. Sie war damals der Diät, den Duschen und den Einreibungen vergleichbar, welche der Arzt verordnet, um die physische Gesundheit wiederherzustellen. Die innere Verfassung des Offizianten war den himmlischen Geistern ebenso gleichgültig wie das Verdienst oder die Verdienstlosigkeit des Verstorbenen dem Richter der Unterwelt Osiris; damit er der Seele den Eingang in die Aalugefilde öffnete, genügte es, daß sie die liturgischen Formeln aussprach, und wenn sie nach dem vorgeschriebenen Texte versicherte, daß sie nicht schuldig sei, so glaubte er ihr aufs Wort.

Aber wie in allen Religionen des Altertums[51], so wandelte sich auch in der ägyptischen nach und nach die primitive Vorstellung um, und allmählich ent-

wickelte sich aus ihr ein neuer Begriff. Man erwartete von sakramentalen Handlungen die Tilgung sittlicher Makel, man überredete sich, daß sie den Menschen besser machten. Die Anbeterinnen der Isis, welche Juvenal [52] uns vorführt, wie sie das Eis des Tibers zerbrechen, um sich im Flusse zu baden, und auf ihren blutenden Knien die Runde um den Tempel machen, hofften durch diese Leiden ihre Sünden zu sühnen und ihre Verfehlungen wieder gut zu machen.

Als im zweiten Jahrhundert ein neues Ideal im Volksbewußtsein erwuchs, als die Magier selbst fromme und ernste Leute wurden, frei von Leidenschaften und Begierden, mehr geehrt wegen der Würde ihres Wandels als wegen ihres weißen Linnengewandes [53], da verinnerlichten sich auch die Eigenschaften, welche die ägyptischen Priester von ihren Anhängern forderten. Man sah mehr auf die Reinheit des Herzens als auf die des Körpers. Der Verzicht auf sinnliche Genüsse war die unumgängliche Voraussetzung für die Erkenntnis der Gottheit, die als das höchste Gut galt.[54] Isis begünstigte nicht mehr verbotene Liebschaften: in dem Roman des Xenophon von Ephesus (um 280 n. Chr.) behütet sie die Keuschheit der Heldin vor allen Fallstricken und verleiht ihr den Sieg. Das ganze Dasein war dem alten Glauben gemäß eine Vorbereitung auf das furchtbare Urteil, welches Serapis sprach:

> Dort in der tiefen Nacht, dahin alles wieder zurückkehrt,

aber wenn es für den Mysten günstig lauten sollte, so durfte sich dieser nicht damit begnügen, die Riten seiner Sekte zu kennen, sondern sein Leben mußte auch rein sein von Verbrechen, denn der Herr der Unterwelt wies dort jedem den Platz an, der seinem Verhalten

entsprach.[55] Man sieht die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung sich entwickeln.

Nur sind auch hier, wie in ihrer Auffassung der Gottheit, die ägyptischen Mysterien dem allgemeinen Ideenfortschritt gefolgt, ohne ihn ihrerseits zu leiten; sie sind mehr durch die Philosophie umgewandelt, als sie diese inspiriert haben.

* * *

Wie hat ein Kultus, der weder in seiner Theologie noch in seiner Moral wirklich Neues brachte, bei den Römern gleichzeitig soviel Feindseligkeit und soviel Begeisterung erregen können? Theologie und Ethik bilden heutzutage für viele beinahe die ganze Religion; aber im Altertum war dem nicht so, und die Priester der Isis und des Serapis haben die Seelen vorzugsweise durch andere Mittel gewonnen. Sie haben sie zuerst angelockt durch den bestrickenden Zauber ihres Rituals und haben sie dann festgehalten durch die wunderbaren Verheißungen ihrer eschatologischen Lehren.

Der Ritus hat bei den Ägyptern einen sehr viel höheren Wert, als wir ihm heute zugestehen. Er wirkt *ex opere operato*, ganz abgesehen von den Intentionen des Zelebranten. Die Wirksamkeit des Gebets hängt nicht von der inneren Disposition des Gläubigen ab, sondern von der Richtigkeit der Worte, der Geberden und der Intonation. Der Kultus unterscheidet sich nicht klar von der Magie. Wenn eine Gottheit in den richtigen Formen angerufen wird, vor allem, wenn man ihren wirklichen Namen zu nennen weiß, so wird sie gezwungen, nach dem Willen ihres Dieners zu handeln. Die heiligen Worte stellen eine Beschwörung dar, welche die höheren Mächte zum Gehorsam gegenüber

dem Offizianten verpflichtet, gleichviel welchen Zweck dieser verfolgen mag. Der Mensch erlangt durch die Kenntnis der Liturgie eine ungeheure Macht über die Welt der Geister. Porphyrius ist darüber erstaunt und entrüstet, daß die Ägypter in ihren Gebeten bisweilen ihren Göttern zu drohen wagen.[56] Bei den Weihehandlungen zwang die Anrufung des Priesters sie dazu, ihre Statuen zu beseelen, und seine Stimme schuf demnach Gottheiten[57], wie im Anbeginn die allmächtige Stimme Tôts die Welt geschaffen hatte.[58]

Auch das Ritual, welches übermenschliche Macht verleiht[59], entwickelt sich in Ägypten zu einer im Abendlande unbekannten Vollkommenheit, Fülle und Pracht. Es verrät eine Einheitlichkeit, eine Bestimmtheit und eine Festigkeit, die seltsam absticht gegen die Mannigfaltigkeit der Mythen, die Unbestimmtheit der Dogmen und die Willkür der Erklärungen. Trotz der enormen Zahl der Jahre, die inzwischen verflossen sind, reproduzieren die heiligen Bücher der griechisch-römischen Epoche getreulich die Texte, die ehemals an die Wände der Pyramiden geschrieben wurden. Noch unter den Cäsaren vollzieht man mit peinlicher Sorgfalt die alten Zeremonien, die aus den Anfängen der ägyptischen Geschichte stammen, und deren kleinstes Wort, deren unscheinbarste Geste ihre besondere Bedeutung haben.

Dieses Ritual und die Vorstellung, die man sich von ihm gebildet hatte, sind großenteils in die lateinischen Tempel der Isis und des Serapis übergegangen. Das ist eine lange verkannte, aber nicht zu bezweifelnde Tatsache. Sie wird zunächst dadurch erhärtet, daß der Klerus dieser Tempel wie der ägyptische in der Ptolemäerzeit organisiert ist.[60] Er bildet eine Hierarchie, die von einem Hohenpriester geleitet wird und, wie

im Niltal, *Propheten*, die der göttlichen Wissenschaft kundig sind, *Stolisten* oder *Ornatrices*[61], welche die Götterbilder zu bekleiden haben, *Pastophoren*, welche die heiligen Kapellen in den Prozessionen tragen, und noch andere umfaßt. Wie in ihrer ursprünglichen Heimat unterscheiden sich diese Priester von den gewöhnlichen Sterblichen durch eine Tonsur, durch eine leinene Alba, durch ihre Sitten wie durch ihre Kleidung. Sie weihen sich ganz ihrem Amte und haben keinen anderen Beruf. Diese Priesterschaft ist immer ihrem Charakter, wenn nicht ihrer Nationalität nach ägyptisch geblieben, weil die Liturgie es war, die sie zu vollziehen hatte; ebenso sind die Priester der Baale Syrer[62], weil sie allein wissen, wie man die Götter Syriens ehren muß.

Vor allem muß, wie im Nillande, täglich Gottesdienst gehalten werden. Die ägyptischen Götter erfreuten sich nur einer bedingten Ewigkeit; sie waren der Vergänglichkeit unterworfen und der Pflege bedürftig. Nach einer uralten und immer festgehaltenen Vorstellung mußten sie jeden Tag, sollten sie nicht zugrunde gehen, ernährt, gekleidet und lebendig gemacht werden. So ergab sich die Notwendigkeit einer Liturgie, die in allen Nomen offenbar dieselbe war, während mehrerer Jahrtausende im Gebrauch blieb und mit ihrer Beständigkeit der Mannigfaltigkeit der lokalen Legenden und Kulte gegenübertrat.[63]

Diese tägliche Liturgie, die ins Griechische, dann vielleicht ins Lateinische übersetzt und von den Stiftern des Serapeums neuen Bedürfnissen angepaßt war, wird in den römischen Tempeln der alexandrinischen Gottheiten getreulich befolgt. Die wichtigste Zeremonie ist die „Öffnung“ (*apertio*[64]) des Heiligtums geblieben, d. h. bei Tagesanbruch enthüllte man den Gläu-

bigen die Statue der Gottheit, die in dem während der Nacht verschlossenen und versiegelten Naos stand.[65] Dann zündete der Priester — immer wie in Ägypten — das heilige Feuer an und brachte Libationen von Wasser dar, welches angeblich aus dem vergötterten Nil stammte[66], indem er die üblichen Hymnen anstimmte, die mit Flötenspiel begleitet wurden. Endlich, „auf der Schwelle stehend" — ich übersetze wörtlich eine Stelle des Porphyrius[67] — „erweckt er den Gott, indem er ihn in ägyptischer Sprache anruft". Der Gott wird also, wie unter den Pharaonen, durch das Opfer wieder belebt, und sobald er bei seinem Namen gerufen wird, erwacht er aus seinem Schlummer. Der Name ist in der Tat mit seiner Persönlichkeit unlöslich verknüpft; wer den wahren Namen eines Individuums oder einer Gottheit auszusprechen weiß, macht sie sich dienstbar, wie ein Herr seinen Sklaven.[68] Daher die Notwendigkeit, die ursprüngliche Form dieses mysteriösen Wortes beizubehalten. Die Einführung einer Menge von barbarischen Benennungen in die magischen Inkantationen hat keinen anderen Grund.

Wahrscheinlich beschäftigte man sich auch jeden Tag, wie im ägyptischen Ritual, mit der Toilette der Statue, man kleidete sie an und frisierte sie.[69] Wir haben gesehen, daß „Ornatrices" oder „Stolisten" mit diesen Verrichtungen besonders betraut waren. Das Idol war mit kostbaren Gewändern bekleidet, mit Juwelen und Gemmen beladen. Eine Inschrift hat uns das Inventar der Kleinodien aufbewahrt, welche eine Isis in der Umgebung von Granada trug[70]: ihr Schmuck ist glänzender als der einer spanischen Madonna.

Den ganzen Vormittag, von dem Augenblick an, in dem lärmender Zuruf den Aufgang der Sonne begrüßt

hatte, waren die Bilder der Götter der stillen Anbetung der Eingeweihten zugänglich.[71] Ägypten ist das Land, aus dem die kontemplative Frömmigkeit nach Europa gelangt ist. Am Nachmittag wurde dann ein zweiter Gottesdienst abgehalten, welcher der Schließung des Heiligtums galt.[72]

Diese tägliche Liturgie mußte tiefen Eindruck machen. Sie führte in das römische Heidentum eine folgenschwere Neuerung ein. Man huldigt der Gottheit nicht mehr nur bei dieser oder jener Gelegenheit, sondern zweimal an jedem Tage längere Zeit. Wie bei den Ägyptern, die Herodot bereits für das religiöseste aller Völker erklärte[73], beginnt die Frömmigkeit das ganze Dasein zu durchdringen und die privaten wie die öffentlichen Interessen zu beherrschen. Die beständige Wiederholung derselben Gebete nährte und stärkte den Glauben, und man lebte sozusagen immer vor dem Angesicht der Götter.

Den täglichen Riten stehen in dem Ritual von Abydos die Feste zum Beginn der Jahreszeiten gegenüber, die alljährlich an bestimmten Daten wiederkehrten.[74] Ebenso war es in Italien. Die Kalender haben uns die Namen von mehreren dieser Feste aufbewahrt, und der Rhetor Apuleius[75] hat uns von einem derselben, dem *Navigium Isidis*, eine glänzende Beschreibung hinterlassen und, um mit den Alten zu reden, alle seine Farbentuben zu diesem Zwecke geleert. Am 5. März, dem Tage, an welchem die durch die Wintermonate unterbrochene Schiffahrt wieder eröffnet wurde, bewegte sich eine prunkvolle Prozession nach dem Strande, und man ließ ein der Isis, der Schutzpatronin der Seeleute, geweihtes Schiff in die Wellen gleiten (πλοιαφέσια).[76] Eine burleske Gruppe von verkleideten

Personen eröffnete den Zug[77], dann kamen blumenstreuende Frauen in weißen Gewändern; die Stolisten, welche die Toilettenutensilien der Göttin mit sich führten; die Dadophoren mit brennenden Fackeln in der Hand; die Hymnoden, deren Wechselgesänge sich in den schrillen Ton der Querpfeifen und in das Rasseln der metallenen Sistren mischten, dann die dichtgedrängte Schar der Eingeweihten und der Priester, die, mit geschorenem Kopf und in schneeweiße Kleider gehüllt, die Bilder der tiergestaltigen Götter mit ihren seltsamen Symbolen wie eine goldene Urne mit dem göttlichen Nilwasser trugen. Vor Ruhealtären[78] machte man halt, wo diese heiligen Dinge den Gläubigen zur Verehrung dargeboten wurden. Die verschwenderische und bizarre Pracht, welche bei diesen Festen entfaltet wurde, hinterließ bei der schaulustigen Menge einen unvergeßlichen Eindruck.

Aber die ergreifendste und wirksamste von allen isischen Feiern war das Gedächtnis der „Auffindung des Osiris“ (*Inventio*, Εὕρεσις). Ihre Vorgeschichte reicht bis in das graue Altertum zurück. Seit der Zeit der XII. Dynastie und ohne Zweifel schon lange vorher führte man in Abydos und an anderen Orten ein heiliges Schauspiel auf, welches den Mysterien des Mittelalters ähnlich war und die Peripetien der Passion und der Auferstehung des Osiris darstellte. Das entsprechende Ritual ist uns erhalten[79]: der seinen Tempel verlassende Gott fiel unter den Streichen des Set; man stimmte an seiner Leiche die Totenklage an und bestattete sie in der üblichen Weise; dann wurde Set von Horus besiegt, und der dem Leben wiedergegebene Osiris kehrte in seinen Tempel zurück, nachdem er über den Tod triumphiert hatte.

Dieser Mythus wurde alljährlich vom 28. Oktober bis zum 1. November in Rom fast in derselben Weise aufgeführt.[80] Isis, von Schmerz überwältigt, suchte unter den trostlosen Klagen der Priester und der Gläubigen den göttlichen Leib des Osiris, dessen Glieder von Typhon zerstreut waren. Wenn dann aber der Leichnam wiedergefunden, wiederhergestellt und wiederbelebt war, so folgte ein langer Freudenrausch, ein unaufhörliches Jubilieren, von dem die Tempel und die Straßen widerhallten — bis zum Überdruß der Passanten.

Die Teilnahme an dieser Verzweiflung und diesem Enthusiasmus wirkte stark auf das Gemüt der Gläubigen, gerade wie das Frühlingsfest der phrygischen Religion und durch dieselben Mittel. Aber obendrein verband sich damit ein esoterischer Sinn, den nur eine Schar von auserlesenen Frommen kannte. Neben den öffentlichen Zeremonien gab es einen Geheimkult, zu dem man nur nach einer stufenweisen Initiation zugelassen wurde. Dreimal muß der Held des Apuleius sich dieser Prüfung unterziehen, um die volle Offenbarung zu empfangen. Schon in Ägypten wurden gewisse Riten und Interpretationen vom Klerus nur gegen das Versprechen mitgeteilt, nichts davon zu verraten; es war dies gerade bei dem Kultus der Isis zu Abydos und anderswo der Fall.[81] Als die Ptolemäer das griechische Ritual ihrer neuen Religion bestimmten, erhielt diese die Gestalt der in der hellenischen Welt verbreiteten Mysterien, wobei besonders die Eleusinischen als Vorbild dienten. Hier macht sich die Vermittlung des Eumolpiden Timotheos bemerklich.[82]

Aber wenn so das Zeremoniell der Weihen und die Aufführung des liturgischen Dramas selbst den reli-

giösen Gepflogenheiten der Griechen angepaßt wurden: der lehrhafte Inhalt der alexandrinischen Mysterien blieb rein ägyptisch. Den alten Glaubensvorstellungen gemäß meinte man stets, die Unsterblichkeit durch eine Identifikation des Toten mit Osiris oder Serapis zu erlangen.

Vielleicht bewahrheitet sich bei keinem Volke so vollkommen wie bei den Ägyptern das Wort von Fustel de Coulanges: „*La mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères.*“[83] Nirgends war das Leben so sehr der Vorbereitung auf das Jenseits gewidmet; nirgends wendete man eine so minutiöse und komplizierte Fürsorge auf, um den Verstorbenen ein neues Dasein zu sichern und zu erhalten. Die funeräre Literatur, deren Denkmäler in unermeßlicher Zahl auf uns gekommen sind, hatte eine alles Ähnliche übertreffende Entwicklung erfahren, und die Architektur keines anderen Volkes hat solche Gräber aufzuweisen wie die Pyramiden oder die Felsengrüfte von Theben.

Dieses beständige Bestreben, den Seinigen wie sich selbst ein Leben nach dem Tode zu sichern, offenbarte sich in verschiedenen Formen, aber es verkörperte sich endgültig im Kult des Osiris. Das Schicksal des Osiris, des gestorbenen und wiedererwachten Gottes, wurde schließlich typisch für das eines jeden Menschen, welcher die Totenbräuche beobachtete. „So wahr Osiris lebt,“ sagt ein ägyptischer Text, „wird er auch leben; so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden.“[84]

Der Verstorbene wird also, wenn er Osiris-Serapis fromm gedient hat, diesem assimiliert und nimmt an

seiner Ewigkeit in dem unterirdischen Reiche teil, wo der unvermeidliche Richter thront. Er lebt nicht als schwacher Schatten oder als zarter Hauch fort, sondern im Vollbesitze seines Leibes wie seiner Seele. So lautete die ägyptische Lehre und so jedenfalls auch die der Mysterien, welche in der griechisch-lateinischen Welt gefeiert wurden.[85]

Durch die Initiation wurde der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich.[86] In seiner Ekstase glaubte er die Schwelle des Todes zu überschreiten und die Götter der Unterwelt und des Himmels von Angesicht zu Angesicht zu schauen.[87] Nach seinem Tode werden Isis und Serapis, wenn er die Vorschriften genau erfüllte, welche sie ihm durch den Mund ihrer Priester gaben, sein Leben über die ihm vom Schicksal bestimmte Dauer verlängern, und er wird in ihrem unterirdischen Reiche ewig an ihrer Seligkeit teilnehmen und ihnen seine Huldigungen darbringen können.[88] Die „unaussprechliche Wonne“, die er bei der Betrachtung der heiligen Bilder im Tempel empfindet[89], wird sich in unvergängliche Freude wandeln, wenn er an Stelle des Bildes die Gottheit selbst schauen, und seine dürstende Seele, eng mit ihr verbunden, sich an dieser unaussprechlichen Schönheit laben darf.[90]

Als die alexandrinischen Mysterien sich während der Republik in Italien verbreiteten, hatte noch keine Religion den Menschen eine gleich bestimmte Verheißung seliger Unsterblichkeit gebracht, und dieser Umstand namentlich gab ihr eine unwiderstehliche Anziehungskraft. An Stelle der schwankenden und widerspruchsvollen Meinungen der Philosophen über das Schicksal der Seele bot Serapis eine Gewißheit, die auf gött-

licher Offenbarung beruhte und durch den Glauben unzähliger Generationen, die sich zu ihr bekannt hatten, gestärkt war. Was die Orphiker hinter dem Schleier der Legenden dunkel geahnt und Großgriechenland verkündigt hatten[91], nämlich, daß dieses Erdenleben eine Prüfung sei, die auf ein anderes, höheres und reineres Dasein vorbereiten solle, daß die Seligkeit im Jenseits durch Riten und Bräuche verbürgt werden könne, die von den Göttern selbst offenbart seien, das alles wurde jetzt mit einer bis dahin unerhörten Bestimmtheit und Klarheit gepredigt. Vor allem durch diese eschatologischen Lehren hat Ägypten die lateinische Welt und besonders die elenden Massen gewonnen, welche den Druck all der Ungerechtigkeiten der römischen Gesellschaft schmerzlich empfanden.

* * *

Der Einfluß, die Popularität dieser Vorstellungen über das zukünftige Leben ist noch im Sprachgebrauch der Gegenwart zu spüren, und zum Abschluß dieser Studie, in der ich auf alles malerische Detail geflissentlich verzichten mußte, möchte ich zeigen, wie in einem französischen Wort die Erinnerung an die alten ägyptischen Ideen noch leise nachklingt.

In der kalten Nacht ihrer langen Winter haben die alten Skandinavier von einer Walhalla geträumt, wo in wohl verwahrten und hellerleuchteten Sälen die dahingeschiedenen Recken sich an dem berauschenden Tranke erwärmten, den ihnen die Walküren reichten; unter dem heißen Himmel Ägyptens, am Rande der dürren Sandwüste, wo der Wanderer von glühendem Durste gequält wird, wünscht man dem Toten für seine Reisen im Jenseits, daß er eine klare Quelle fände, um die

Glut zu löschen, die ihn peinigt, und daß er durch den Hauch des Nordwindes erfrischt werden möchte.[92] Selbst in Rom schreiben die Anhänger der alexandrinischen Götter auf ihre Gräber oft den Wunsch: „Osiris gebe dir kühles Wasser!“[93] Dieses Wasser wurde bald figürlich zum Quell des Lebens, der den dürstenden Seelen die Unsterblichkeit spendete. Die Metapher kam so sehr in Aufnahme, daß das lateinische *refrigerium* schließlich dasselbe bedeutete wie Erquickung und Seligkeit. In diesem Sinne ging der Ausdruck dann in die Liturgie der Kirche über[94], und das ist der Grund, warum man noch heute, obwohl das christliche Paradies den Aalugefilden kaum ähnlich ist, fortfährt für das geistliche „rafraîchissement“ der Dahingeschiedenen zu beten.

V.

SYRIEN

Die syrischen Kulte sind im Abendlande niemals in derselben Geschlossenheit aufgetreten wie die ägyptischen oder die kleinasiatischen. Von der phönikischen Küste und aus den Tälern des Libanon, von der Euphratgrenze und den Oasen der Wüste kamen sie zu verschiedenen Zeiten dorthin, wie die nacheinander heranrollenden Wogen einer steigenden Flut, und lebten in der römischen Welt fort, ohne sich, trotz ihrer Ähnlichkeit, miteinander zu vermischen. Die Isolierung, in der sie verharren, das hartnäckige Festhalten ihrer Anhänger an ihren besonderen Riten ist eine Folge und gleichsam ein Abbild der Zerstückelung Syriens selbst, wo die einzelnen Stämme und Gaue schärfer als irgendwo sonst geschieden blieben, auch dann, als sie unter römischer Herrschaft vereinigt waren. Mit zäher Kraft bewahrten sie ihre Lokalgottheiten wie ihre semitischen Dialekte.

Es würde nicht möglich sein, jeden einzelnen dieser Kulte hier in seiner Besonderheit und seinem individuellen Gepräge zu charakterisieren und seine Geschichte zu rekonstruieren — die Unvollständigkeit der Berichte würde es nicht zulassen — aber wir können wenigstens in großen Zügen die Wege angeben, auf denen sie nach und nach in die Länder des Okzidents eingewandert sind, und den Versuch machen, ihre ge-

meinsamen Eigenschaften zu bestimmen, indem wir uns zu zeigen bemühen, was das syrische Heidentum den Römern Neues gebracht hat.

Die erste semitische Gottheit, die in Italien auftauchte, war *Atargatis* — oft mit der phönikischen Astarte verwechselt —, die einen berühmten Tempel in Bambyke oder Hierapolis unweit des Euphrat besaß und, abgesehen von der heiligen Stadt, mit ihrem Gemahl Hadad in einem großen Teile von Syrien verehrt wurde. Auch die Griechen betrachteten sie als die syrische Göttin (Συρία θεά) schlechthin, und in den lateinischen Ländern war sie gewöhnlich unter dem Namen *dea Syria* bekannt, der im Volksmunde schließlich zu *Iasura* verdorben wurde.

Man wird sich der wenig erbaulichen Schilderungen erinnern, welche Lucian und Apuleius[1] uns von ihren wandernden Priestern hinterlassen haben. Unter der Leitung eines alten Eunuchen von zweifelhaftem Charakter zieht ein Trupp geschminkter junger Leute auf der Landstraße einher, der auf einem Esel das aufgeputzte Bild der Göttin mit sich führt. Kommen sie durch ein Dorf oder an einem reichen Landhause vorüber, so geben sie sich alsbald ihren frommen Übungen hin. Zum gellenden Klang ihrer syrischen Flöten drehen und wenden sie sich krampfhaft mit zurückgebogenem Kopf, indem sie rauhe Schreie ausstoßen. Dann, wenn sie in Ekstase geraten und dadurch unempfindlich geworden sind, geißeln sie sich heftig; sie verwunden sich mit ihren Schwertern und verspritzen ihr Blut vor den Augen der ländlichen Menge, die sie im Kreise umsteht, und endlich veranstalten sie bei den staunenden Zuschauern eine ergiebige Kollekte. In die Falten ihrer weiten Gewandung bergen sie Krüge mit Milch

und Wein, Käse und Mehl samt kupferner Scheidemünze und sogar einige Silberstücke. Gelegentlich wissen sie auch ihren Profit durch geschickte Diebstähle zu mehren oder dadurch, daß sie zu mäßigem Preise Orakel für den Hausgebrauch verzapfen.

Dieses pittoreske Bild, das aus einem Roman des Lucius von Patras stammt, ist ohne Zweifel sehr dunkel gehalten. Es ist kaum glaublich, daß die Priesterschaft der Göttin von Hierapolis nur ein Haufe von Charlatanen und Vagabunden gewesen sei. Aber wie sollen wir uns die Existenz dieses bettelnden und wandernden Clerus minor im Abendlande erklären?

Es steht fest, daß die ersten Anbeter der syrischen Göttin in der lateinischen Welt Sklaven waren. Die Kriege gegen Antiochus den Großen hatten eine Masse von Gefangenen nach Italien geführt, die dem Herkommen gemäß versteigert wurden; und mit dieser Tatsache hat man das erste Auftreten der *Chaldaei*[2] in Italien — d. h. der orientalischen Wahrsager, die sich auf die chaldäische Astrologie beriefen — in Verbindung gebracht. Diese Wahrsager fanden gläubige Anhänger unter dem ländlichen Gesinde, und der strenge Cato macht es dem guten Hausvater zur Pflicht, sie hinauszuweisen.[3]

Seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. vollzog sich der Import syrischer Sklaven gleichmäßig durch den Handel. Delos war damals der große Stapelplatz dieser Menschenware, und gerade auf dieser Insel wurde Atargatis mit ihrem Gemahl Hadad von athenischen und römischen Bürgern verehrt.[4] Der Sklavenhandel verbreitete ihren Kultus im Okzident.[5] Wir wissen, daß der große Sklavenaufstand, der im Jahre 134 v. Chr. Sizilien verheerte, von einem Sklaven aus Apameia,

einem Diener der syrischen Göttin, entfacht wurde. Heilige Raserei heuchelnd rief er seine Genossen zu den Waffen, als habe er den Befehl dazu vom Himmel erhalten.[6] Diese Einzelheit, die uns zufällig bekannt geworden ist, beweist, wie stark damals das semitische Element in der Masse der landwirtschaftlichen Arbeiter vertreten war, und welches Ansehen Atargatis in solcher Umgebung genoß. Zu arm, um ihrer nationalen Göttin Tempel errichten zu können, warteten diese Leute mit der Darbietung ihrer Huldigungen, bis eine Schar umherziehender Galli die entlegene Siedelung passierte, nach der der Zufall des Meistgebotes sie verschlagen hatte. Die Existenz dieser wandernden Priester hing also von der großen Zahl ihrer Volksgenossen ab, die sie überall auf dem Lande antrafen, und welche sie am Leben erhielten, indem sie ihnen einen Teil ihres kargen Lohnes opferten.

Gegen das Ende der Republik scheint die Beachtung, welche man den Dienern der syrischen Göttin in Rom schenkte, bereits ernsthaft genug gewesen zu sein. Eine syrische Wahrsagerin bezeichnete Marius die Opfer, welche er darbringen sollte.[7]

Unter den Kaisern wurde die Einfuhr von syrischen Sklaven noch beträchtlicher. Das entvölkerte Italien bedurfte mehr und mehr fremder Arbeitskräfte, und Syrien stellte ein beträchtliches Kontingent zu der verstärkten Einwanderung von landwirtschaftlichen Arbeitern. Aber diese Syrer, die ebenso lebhaft und intelligent als kräftig und arbeitsam sind, übernehmen auch sehr viele andere Verrichtungen. Sie besorgen die unzähligen häuslichen Geschäfte in den Villen der Aristokratie und wurden von dieser ganz besonders als Sänftenträger geschätzt.[8] Die kaiserliche Verwaltung

wie die der Munizipalstädte, die großen Unternehmer, welche die Erträge der Zölle und der Bergwerke gepachtet haben, mieten oder kaufen sie in Menge, und bis in die entlegensten Grenzprovinzen hinein findet man den *Syrus* im Dienst des Fürsten, der Städte oder der Privatleute. Der Kult der syrischen Göttin zog erheblichen Gewinn aus diesem wirtschaftlichen Vorgang, der ihm unaufhörlich neue Gläubige zuführte. Sie wird im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in einer römischen Inschrift erwähnt, die sich speziell auf den Sklavenmarkt bezieht, und wir wissen, daß Nero eine besondere Vorliebe für diese Ausländerin zeigte, die er jedoch bald wieder aufgab.[9] In dem vorwiegend von kleinen Leuten bewohnten Stadtviertel Trastevere besaß sie seit derselben Zeit einen Tempel, der, zweimal erneuert, bis zum Untergange des Heidentums bestand.[10]

Doch sind in der Kaiserzeit die Sklaven nicht mehr die einzigen Missionare, die aus Syrien kommen, und Atargatis ist nicht mehr die einzige Gottheit dieses Landes, die im Okzident angebetet wird. Die Ausbreitung der semitischen Kulte erfolgte in der Hauptsache auf andere Weise.

Im Beginn unserer Ära sah man, wie die syrischen Kaufleute, die *Syri negotiatores*, eine förmliche Kolonisierung der lateinischen Provinzen unternahmen.[11] Schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. hatten syrische Händler an der kleinasiatischen Küste, im Piräus und im Archipel Kontore angelegt. Auf der Insel Delos, die sich trotz ihrer Kleinheit zu einem großen Handelsplatze entwickelt hatte, gab es Genossenschaften von Kaufleuten, die ihre nationalen Götter anbeteten, besonders Hadad und Atargatis. Aber die Kriege, welche am

Ausgange der Republik den Osten heimsuchten, und vor allem die Überhandnahme des Piratenunwesens ruinierten den Seehandel und hemmten die Auswanderungsbewegung. Diese nahm jedoch einen neuen Aufschwung, als die Gründung des Kaiserreichs die Sicherheit auf dem Meere wiederhergestellt hatte, und der Handelsverkehr mit der Levante sich zu ungeahnter Blüte entwickelte. Man kann die Geschichte der syrischen Niederlassungen in den lateinischen Provinzen vom ersten bis zum achten Jahrhundert verfolgen und beginnt seit einiger Zeit ihre wirtschaftliche, soziale und religiöse Bedeutung ihrem wirklichen Umfange entsprechend einzuschätzen.

Das Handelstalent der Syrer war sprichwörtlich. Rührig, geschmeidig, geschickt, oft wenig bedenklich, verstanden sie überall erst kleine, dann größere Geschäfte zu machen. Die besonderen Anlagen ihrer Rasse vorteilhaft verwertend, brachten sie es fertig, sich an allen Küsten des Mittelmeers bis nach Spanien einzunisten[12]: eine Inschrift aus Malaga gedenkt einer von ihnen begründeten Körperschaft. Die Häfen Italiens, in denen der Handel besonders lebhaft war, Puteoli, Ostia, später Neapel, lockten sie in Massen herbei. Aber sie beschränkten sich nicht auf das Küstengebiet, sondern drangen auch weiter in das Innere der Länder ein, sofern sie dort auf vorteilhafte Geschäfte rechnen konnten. Sie folgten den Handelsstraßen und wanderten an den großen Flüssen hinauf. Sie drangen der Donau entlang bis nach Pannonien und im Rhônetal bis nach Lyon vor. In Gallien war diese Bevölkerung besonders dicht: in diesem aufblühenden Lande, das soeben erst dem Handel erschlossen war, konnte man sich schnell bereichern. Eine im Libanon entdeckte Verordnung wendet

sich an die Seeleute von Arles, die mit dem Transport des Getreides beauftragt waren, und im Ain-Departement hat man das zweisprachige Epitaph eines Kaufmanns aus dem dritten Jahrhundert gefunden, der Thaim oder Julian, der Sohn Saads hieß, Decurio der Stadt Kanatha in Syrien war und zwei Faktoreien im Rhônebecken besaß, wohin er die Waren aus Aquitanien kommen ließ.[13] Die Syrer verbreiteten sich so durch die ganze Provinz bis nach Trier, wo ihre Nation einflußreich war. Selbst die Invasionen der Barbaren im fünften Jahrhundert hielten ihre Einwanderung nicht auf. St. Hieronymus zeigt sie uns, wie sie mitten in den Stürmen der Völkerwanderung die römische Welt durcheilen, dem erhofften Gewinn zuliebe allen Gefahren trotzend. In der barbarischen Gesellschaft, die nun an die Stelle der römischen trat, wuchs der Einfluß dieses gebildeten und städtischen Elements noch mehr. Unter den Merowingern, um 591, waren sie in Paris mächtig genug, um die Wahl eines der Ihrigen zum Bischof durchzusetzen und sich aller kirchlichen Ämter zu bemächtigen. Gregor von Tours erzählt, daß man bei dem Einzuge des Königs Gontrand in Orleans im Jahre 585 die Menge sein Lob „in der Sprache der Lateiner, der Juden und der Syrer" singen hörte.[14] Und diese Kolonien von Kaufleuten verschwanden erst, als die sarazenischen Korsaren den Mittelmeerhandel zerstört hatten.

Diese Niederlassungen übten eine tiefgreifende Wirkung auf das wirtschaftliche und materielle Leben der lateinischen Provinzen und besonders Galliens aus: als Bankiers konzentrierten die Syrer in ihren Händen einen großen Teil des Geldverkehrs und monopolisierten die Einfuhr der kostbaren Waren der Levante wie die der

Luxusartikel; sie verkauften Weine, Spezereien, Glaswaren, Seidenstoffe und Purpurgewänder, und ebenso Gegenstände der Goldschmiedekunst, welche den einheimischen Handwerkern als Vorlagen dienten. Ihr sittlicher und religiöser Einfluß war nicht minder erheblich: so hat man nachgewiesen, wie sie in christlicher Zeit die Entwicklung des Mönchtums begünstigten, und wie die Verehrung des Kruzifixes, die im Gegensatz zu den Monophysiten erwuchs, von ihnen im Abendlande eingeführt wurde; während der fünf ersten Jahrhunderte empfanden die Christen eine unüberwindliche Abneigung dagegen, sich den Heiland der Welt an ein Marterwerkzeug genagelt vorzustellen, das schimpflicher war als unsere Guillotine. Einen verschwommenen Symbolismus ersetzten die Syrer zuerst durch die Wirklichkeit in ihrer ganzen ergreifenden Gewalt.[15]

Zu heidnischer Zeit war die Rolle, welche diese eingewanderte Bevölkerung in religiöser Hinsicht spielte, nicht weniger bemerkenswert. Diese Kaufleute befaßten sich immer mit den Geschäften des Himmels wie mit denen der Erde. Zu allen Zeiten war Syrien die Heimat einer glühenden Frömmigkeit, und seine Kinder wandten im ersten Jahrhundert ebensoviel Eifer daran, im Abendlande den Kultus ihrer barbarischen Götter einzubürgern, als nach ihrer Bekehrung das Christentum bis nach Turkestan und China hinein zu verbreiten. Auf den Inseln des Archipels während der alexandrinischen Periode wie in den lateinischen Provinzen unter den Cäsaren beeilten sich die Kaufleute gleichzeitig mit ihren Kontoren Kapellen zu gründen, in denen sie ihre exotischen Riten ausübten.

Die Gottheiten der phönikischen Küste gelangten leicht über die Meere: man sah Adonis landen, den

die Frauen von Byblos beweinten; Balmarcodes, „den Herrn der Reigen", der aus Berytus gekommen war; Marnas, den Gebieter der Regengüsse, der in Gaza angebetet wurde, und man feierte im Frühling am Strande von Ostia, wie im Orient, das Schifferfest Maïumas.[16]

Neben diesen halbgräzisierten Kulten kamen andere reiner semitische aus dem Inneren des Landes, denn die Kaufleute stammten oft aus den Städten des Hinterlandes, wie aus Apameia oder Epiphania in Coelesyrien, oder selbst aus Dörfern des platten Landes. Der Strom der Auswanderung schwoll noch stärker an, als Rom seiner Herrschaft die kleinen Königreiche unterwarf, welche jenseits des Libanons und des Orontes eine fragwürdige Unabhängigkeit sich bewahrten. Im Jahre 71 wurde Kommagene, das sich zwischen dem Taurus und dem Euphrat ausdehnt, von Vespasian annektiert; ein wenig später wurden die Dynastien von Chalcis und Emesa in gleicher Weise ihrer Herrschaft beraubt. Nero hatte anscheinend bereits Besitz von Damaskus ergriffen; ein halbes Jahrhundert später gründete Trajan im Süden die neue Provinz Arabien (106 n. Chr.), und die Oase von Palmyra, ein bedeutender Handelsplatz, verlor gleichfalls ihre Autonomie. Rom dehnte so seine unmittelbare Herrschaft bis zur Wüste über Länder aus, die nur oberflächlich hellenisiert waren, und in denen die einheimischen Kulte ihre ganze wilde Glut bewahrt hatten. Ein reger Verkehr entspann sich seitdem zwischen diesen bis dahin wenig zugänglichen Gegenden und Italien. Der Verkehr entwickelte sich dort mit der Anlage von Straßen, und neben den Handelsinteressen erzeugten die Bedürfnisse der Verwaltung einen unaufhörlichen Austausch von Menschen,

Waren und Glaubensgedanken zwischen diesen fernen Ländern und den lateinischen Provinzen.

Unter diesen Umständen hatten die erwähnten Annexionen auch ein neues Zuströmen von syrischen Gottheiten in Italien zur Folge. So hatte in Puteoli, wo die Hauptlinien der Levanteschiffahrt endeten, der Baal von Damaskus (*Iupiter Damascenus*) im zweiten Jahrhundert einen Tempel, der von angesehenen Bürgern versorgt wurde, und dem aus Innerarabien stammenden Dusares wurden Altäre errichtet und zwei goldene Kamele geopfert.[17] Sie konnten dort einer schon viel früher verehrten Gottheit Gesellschaft leisten, dem Hadad von Baalbek-Heliopolis (*Iupiter Heliopolitanus*), dessen riesiger, von Antoninus Pius restaurierter Tempel für eins der Weltwunder galt[18] und sich noch heute angesichts des Libanons in seiner majestätischen Eleganz erhebt. Heliopolis war neben Berytus die älteste in Syrien unter Augustus begründete Kolonie gewesen; ihr Gott nahm an der privilegierten Stellung teil, welche man den Einwohnern dieser beiden Städte eingeräumt hatte, in denen er die gleiche Verehrung genoß[19], und wurde leichter als die anderen auf römischem Boden heimisch.

Die Eroberung ganz Syriens bis zum Euphrat und die Unterwerfung selbst eines Teils von Mesopotamien förderte noch auf andere Weise die Verbreitung der syrischen Kulte. Die Cäsaren holten aus diesen von kriegerischen Völkerschaften bewohnten Gegenden die Rekruten für die kaiserliche Armee. Sie hoben dort eine große Anzahl von Legionssoldaten und vor allem von Hilfstruppen aus, die nach allen Grenzgebieten transportiert wurden. Kavalleristen und Infanteristen, die aus diesen Provinzen stammten, bildeten namhafte Kontingente in den Garnisonen Europas und Afrikas. So

wird eine berittene Kohorte von tausend Bogenschützen aus Emesa in Pannonien stationiert, eine andere von damaszenischen Bogenschützen in Obergermanien; Mauretanien erhält Irreguläre aus Palmyra, und Korps, die in Ituräa, am Rande der ägyptischen Wüste, ausgehoben sind, liegen gleichzeitig in Dazien, Germanien, Ägypten und Kappadozien. Kommagene allein stellt nicht weniger als sechs Kohorten zu fünftausend Mann, die an die Donau und nach Numidien gesandt werden.[20]

Die Zahl der von Soldaten herrührenden Weihinschriften bezeugt sowohl die Lebendigkeit ihres Glaubens als die Verschiedenheit ihrer bezüglichen Vorstellungen. Gleich den heutigen Seeleuten in fremde Breiten verschlagen und beständigen Gefahren ausgesetzt, neigten sie dazu, unaufhörlich den Schutz des Himmels anzurufen und blieben den Göttern treu, die sie in ihrem Exil an die ferne Heimat erinnerten. So ist es nicht zu verwundern, daß die in die Armee eingereihten Syrer in der Nähe ihrer Lager den Kultus ihrer Baale pflegten. Eine Inschrift in Versen zu Ehren der Göttin von Hierapolis ist im Norden Englands bei dem *vallum Hadriani* aufgefunden; sie hat einen Präfekten zum Verfasser, der vermutlich eine Kohorte *Hamii* kommandierte, welche auf diesem vorgeschobenen Posten stationiert war.[21]

Nicht alle Soldaten verstärkten, wie dieser Offizier, die Reihen der Gläubigen, welche solche Gottheiten verehrten, die seit langer Zeit von der lateinischen Welt adoptiert waren. Sie haben auch neue mitgebracht, die aus noch weiterer Ferne stammten als ihre Vorgängerinnen, selbst von den Grenzen der Barbarenwelt, denn hier vor allem waren kriegstüchtige Rekruten zu finden. Zu diesen wird z.B. *Baltis* gehören, eine „Notre

Dame" aus Osrhoëne jenseits des Euphrat[22], ferner *Aziz*, der „starke Gott" von Edessa, der mit dem Stern Luzifer identifiziert wurde[23], *Malakbel*, der „Bote des Herrn", der Patron der Palmyrener, welcher mit verschiedenen Begleitern in Rom, in Numidien und Dazien erscheint.[24] Der berühmteste jener Götter ist in dieser Epoche der Jupiter von Doliche, einer kleinen Stadt Kommagenes, die ihm ihren Ruhm schuldete. Dank den aus dieser Gegend stammenden Truppen fand der unbekannte Baal, dessen Namen kein einziger Schriftsteller erwähnt, Anbeter in allen römischen Provinzen bis nach Afrika, Germanien und Britannien hinein. Die Anzahl der aufgefundenen Weihinschriften, die sich auf ihn beziehen, beträgt über hundert und wächst von Tag zu Tag. Ursprünglich ein Blitzgott, der mit einer geschwungenen Axt dargestellt wurde, avancierte dieser lokale Gewitterdämon zum Schutzpatron der kaiserlichen Heere.[25]

Die Ausbreitung der semitischen Kulte in Italien, die unmerklich im Zeitalter der Republik begann, vollzog sich namentlich vom ersten Jahrhundert n. Chr. an. Rasch wuchs ihr Anhang und ihre Zahl, und im dritten Jahrhundert erreichten sie den Gipfel ihrer Macht. Ihr Einfluß wurde fast vorherrschend, als die Severer den Thron bestiegen, und der kaiserliche Hof ein halb syrisches Gepräge erhielt. Die Beamten aller Rangstufen, die Senatoren und die Offiziere wetteiferten in der Verehrung der Götter, welche die Protektoren ihrer Souveräne waren und von diesen selbst protegiert wurden. Intelligente und ehrgeizige Fürstinnen, Julia Domna, Maesa, Mammaea, Sohaemias, verwandten ihren bedeutenden Einfluß zur Förderung ihrer nationalen Religion. Bekannt ist das kühne Pronunziamento, das im Jahre 218

einen vierzehnjährigen Knaben, einen Diener des Baal von Emesa, den Kaiser Heliogabal, auf den Thron erhob. Er suchte seinem bis dahin fast unbekannten barbarischen Gott die Oberhoheit über alle anderen zu verschaffen. Die alten Schriftsteller erzählen mit Entrüstung, wie dieser gekrönte Priester seinen schwarzen Stein, ein plumpes, aus Emesa herbeigeholtes Idol, zur herrschenden Gottheit des Reiches erheben wollte, indem er ihm das ganze alte Pantheon unterordnete; sie wissen nicht genug empörende Einzelheiten über die Zügellosigkeit der Ausschweifungen zu berichten, denen die Feste des neuen *Sol invictus Elagabal* zum Vorwande dienten.[26] Allerdings kann man fragen, ob die römischen Historiker, dem Fremdling überaus feindlich gesinnt, der durchaus die Bräuche seines Vaterlandes zur Herrschaft bringen wollte, nicht die wirklichen Tatsachen teilweise entstellt oder verkannt haben. Der Versuch Heliogabals, die Anerkennung seines Gottes als des höchsten Gottes durchzusetzen und im Himmel eine Art Monotheismus zu etablieren, wie auf Erden die Monarchie herrschte, war ohne Zweifel zu gewaltsam, ungeschickt und verfrüht, aber er entsprach dem Geiste der Zeit, und man muß sich daran erinnern, daß nicht nur in Rom, sondern im ganzen Reiche einflußreiche syrische Kolonien der kaiserlichen Politik zur Stütze dienen konnten.

Ein halbes Jahrhundert später verfolgte Aurelian denselben Gedanken, indem er einen neuen Kultus der „unbesiegbaren Sonne“ schuf. In einem glänzenden Tempel von Pontifices angebetet, die den alten römischen Pontifices gleichstanden, alle vier Jahre mit prächtigen Spielen gefeiert, war *Sol invictus* ebenfalls zur höchsten Stufe der göttlichen Hierarchie empor-

gestiegen und wurde der besondere Schirmherr der Kaiser und des Reiches. Das Land, in welchem Aurelian das Vorbild fand, das er nachzuahmen versuchte, war wiederum Syrien: in das neue Heiligtum ließ er die Bilder des Bel und des Helios stellen, die er aus Palmyra geraubt hatte, nachdem dieses seinen Waffen erlegen war.[27]

* * *

So beabsichtigten die Herrscher zweimal den Iupiter Capitolinus durch einen semitischen Gott zu ersetzen und einen semitischen Kult zum Haupt- und Staatskult der Römer zu erheben. Sie proklamierten die Abschaffung der alten lateinischen Religion zugunsten einer anderen, die aus Syrien entlehnt war. Inwiefern erschien der Glaube dieses Landes dem eigenen überlegen? Warum erblickte selbst ein illyrischer Feldherr wie Aurelian in ihm den vollkommensten Typus der heidnischen Religion? Diese Frage drängt sich uns auf, und wir können sie nur lösen, wenn wir uns genauere Rechenschaft darüber geben, welche Entwicklung die Glaubensvorstellungen der Syrer unter den Cäsaren durchlaufen hatten.

Es handelt sich hier allerdings um ein noch ziemlich undurchsichtiges Problem. Abgesehen von dem recht oberflächlichen Werkchen Lucians über die *dea Syria* finden wir kaum glaubwürdige Berichte bei den griechischen oder lateinischen Autoren. Die Schrift Philos von Byblos, die euhemeristische Erklärung einer angeblich phönikischen Kosmogonie, ist eine Kompilation von sehr geringem Werte. Wir besitzen nicht mehr die ursprünglichen Sammlungen der semitischen Liturgien, wie dies auf dem Gebiete der ägyptischen Religion der

Fall ist. Was wir in Erfahrung gebracht haben, verdanken wir in erster Linie den Inschriften; und wenn diese wertvolle Angaben über die zeitliche und räumliche Ausdehnung der in Rede stehenden Kulte liefern, so schweigen sie anderseits fast vollkommen über ihre Lehren. Das nötige Licht ist hier von Ausgrabungen in den großen Heiligtümern Syriens zu erhoffen, und auch von einer genaueren Deutung der figürlichen Monumente, die wir jetzt schon in hinreichender Anzahl besitzen, namentlich der des Iupiter Dolichenus.

Indessen sind bereits gewisse Grundzüge des semitischen Heidentums zu erkennen; und wenn man sich bei seinem Urteil an die Merkmale hält, die dem forschenden Blick zuerst entgegentreten, so kann dieses allerdings nur ungünstig lauten.

Die semitische Religion trägt einen Rest von sehr primitiven Ideen, von urwüchsigem Naturalismus in ihrem Schoße, der sich lange Jahrhunderte hindurch erhalten hat und teilweise noch unter der Herrschaft des Christentums und des Islams bis auf unsere Tage fortleben sollte[28] — den Kult der Höhen, auf denen bisweilen eine kunstlose Einfriedigung die Grenze des heiligen Gebietes bezeichnet — den Kult der Wasser, der dem Meere gilt wie den Bächen, die von den Bergen herabrauschen, den Quellen, die aus der Erde hervorsprudeln, den Teichen, den Seen und den Brunnen, in die man ebenfalls Opfergaben wirft; sei es nun, daß man in ihnen den Trank verehrt, der den Dürstenden erquickt und belebt, oder mehr noch das Naß, das die Erde befruchtet — den Kult der Bäume, welche die Altäre beschatten, und die niemand abhauen oder verstümmeln darf — den Kult der Steine und namentlich der rohen Blöcke, die als „Bätyle“ bezeichnet und, wie

der Name (*beth-El*) besagt, als Wohnung des Gottes betrachtet werden oder, besser ausgedrückt, als die Materie, in der das Göttliche sich verkörpert.[29] So wurde Aphrodite Astarte in Gestalt eines kegelförmigen Steines in Paphos angebetet; ein schwarzer Meteorit, mit Vorsprüngen und Vertiefungen bedeckt, denen man symbolische Bedeutung beilegte, stellte Elagabal dar und wurde, wie bereits erwähnt, von Emesa nach Rom geschafft.

Neben diesen materiellen Objekten empfingen die Tiere ihren Tribut an Huldigungen. Bis zum Ende des Heidentums und noch darüber hinaus erhielten sich Überlebsel der altsemitischen Zoolatrie. Die Götter werden häufig auf Tieren dargestellt: so der Baal von Doliche auf einem Stier und seine Genossin auf einem Löwen. Manche Tempel waren von einem Park umgeben, in dem eine Anzahl wilder Tiere frei umherlief[30] — eine Reminiszenz an die Zeit, in der sie als göttliche Wesen angebetet wurden. Zwei Tiere namentlich genossen allgemeine Verehrung: Taube und Fisch. Zahllose Schwärme von Tauben begrüßten den Reisenden, wenn er in Askalon ans Land stieg[31], und in den Vorhöfen aller Heiligtümer der Astarte sah man sie ihre weißen Schwingen regen[32], denn die Taube war gewissermaßen das besondere Eigentum der Göttin der Liebe, deren Symbol sie geblieben ist, und des Volkes, welches diese vorzugsweise verehrte.

Quid referam ut volitet crebras intacta per urbes
Alba Palaestino sancta columba Syro?[33]

Der Fisch, der Atargatis heilig, die ohne Zweifel vor Zeiten selbst in dieser Gestalt dargestellt wurde, wie es mit Dagon noch immer geschah[34], wurde in Teichen

nahe bei den Tempeln gehalten[35], und abergläubische Furcht verwehrte es, ihn anzufassen, denn die Göttin bestrafte dieses Sakrileg mit Beulen und Geschwüren, die den Körper des Missetäters bedeckten.[36] Aber bei gewissen mystischen Mahlzeiten verzehrten die Priester und die Eingeweihten diese verbotene Nahrung, in dem Glauben, daß sie so das Fleisch der Gottheit selbst genössen. Dieser Kult und diese Bräuche, die in Syrien zu Hause waren, haben wahrscheinlich in christlicher Zeit die Ichthys-Symbolik erzeugt.[37]

Aber über dieser primitiven und urwüchsigen Schicht, die stellenweise noch zutage trat, hatten sich minder rohe Vorstellungen gebildet. Neben materiellen Gegenständen und Tieren verehrte das syrische Heidentum auch und vor allem persönliche Gottheiten. Mit nicht geringem Scharfsinn hat man den Charakter der von den semitischen Stämmen ursprünglich verehrten Götter rekonstruiert.[38] Jeder hat seinen Baal und seine Baalath, die ihn beschützen, und denen seine Glieder allein einen Kult widmen können. Der Name *Baʿal* „Herr" ist bezeichnend für die Vorstellung, die man sich von einem solchen Gott macht. Er wird in erster Linie als der Gebieter seiner Gläubigen betrachtet, und sein Verhältnis zu ihnen gleicht dem eines orientalischen Potentaten zu seinen Untertanen; sie sind seine Diener, oder, besser gesagt, seine Sklaven.[39] Der Baal ist gleichzeitig der „Herr" oder Eigentümer des Landes, in dem er wohnt und das er befruchtet, indem er die Quellen hervorsprudeln läßt. Oder sein Herrschaftsgebiet ist auch wohl das Firmament; er ist der *dominus caeli*, der die oberen Wasser im Toben des Gewittersturms herabrauschen läßt. Stets vereint man ihn mit einer himmlischen oder irdischen „Königin", und er ist daher drittens der

„Herr“ oder der Gemahl der „Herrin“, die ihm zugesellt wird. Der eine repräsentiert das männliche, die andere das weibliche Prinzip; sie sind die Urheber jeglicher Fruchtbarkeit, und der Kultus dieses göttlichen Paares nimmt daher oft einen sinnlichen und wollüstigen Charakter an.

In der Tat stellte sich die Schamlosigkeit nirgends so rückhaltlos zur Schau wie in den Tempeln der Astarte, deren Dienerinnen die Göttin mit unermüdlicher Inbrunst verehrten. Die heilige Prostitution ist in keinem Lande so entwickelt gewesen wie in Syrien, und man findet sie im Okzident eigentlich nur dort, wo die Phönikier sie eingeführt haben, wie auf dem Berge Eryx. Diese Ausschweifungen, die man bis zum Ende des Heidentums fortsetzte[40], sind wahrscheinlich aus der ursprünglichen Verfassung der semitischen Stämme zu erklären, und der religiöse Brauch wird anfänglich eine Art der Exogamie gewesen sein, welche das Weib dazu verpflichtete, sich zuerst einem Fremden hinzugeben.[41]

Ferner, und das ist ein zweiter Mangel, hat keine Religion so lange die Menschenopfer beibehalten, indem man blutdürstigen Göttern zu Gefallen Kinder und Erwachsene tötete. Hadrian mochte diese mörderischen Opfer noch so sehr verbieten[42]: sie erhielten sich in gewissen Geheimriten und den Niederungen der Magie bis zum Sturz der Götzen und sogar noch länger. Sie entsprachen den Anschauungen einer Epoche, in der das Leben eines Gefangenen oder eines Sklaven nicht höher eingeschätzt wurde als das des Viehes.

Diese heiligen Bräuche und viele andere, bei denen Lucian in seinem Büchlein über die Göttin von Hierapolis mit Vorliebe verweilt, riefen demnach in den

Tempeln Syriens täglich die Sitten einer barbarischen Vergangenheit wieder ins Leben. Von all den früheren Vorstellungen, die nacheinander im Lande geherrscht hatten, war keine vollständig verschwunden. Wie in Ägypten bestanden hier Glaubensgedanken ganz verschiedenen Alters und ganz verschiedener Herkunft nebeneinander fort, ohne daß man es versucht oder fertig gebracht hätte, sie miteinander auszugleichen. Zoolatrie, Litholatrie, alle naturalistischen Kultarten überlebten hier das kulturlose Zeitalter, das sie geschaffen hatte. Die Götter waren mehr als anderswo Clanhäuptlinge geblieben[43], weil die Stammverfassung sich hier lebendiger und schärfer ausgeprägt erhielt als in jeder anderen Gegend: noch in der Kaiserzeit stehen viele Gaue unter solcher Herrschaft und werden von „Ethnarchen" oder „Phylarchen" regiert.[44] Die Religion, welche der Gottheit das Leben der Männer und die Scham der Frauen opferte, war in vieler Hinsicht auf dem Niveau ungeselliger und blutdürstiger Völkerschaften stehen geblieben. Ihre obszönen und grausamen Riten forderten den erbitterten Widerspruch des römischen Bewußtseins heraus, als Heliogabal sie mit seinem Baal von Emesa in Italien einzubürgern suchte.

* * *

Wie ist es denn zu verstehen, daß die syrischen Götter trotzdem in das Abendland eingedrungen und sogar von den Cäsaren selbst angenommen sind? Des Rätsels Lösung ist, daß das semitische Heidentum ebensowenig wie das ägyptische einzig und allein nach gewissen Bräuchen beurteilt werden darf, die uns empörend vorkommen, weil sie in zivilisierter Umgebung die Bar-

barei und die kindischen Einfälle einer unzivilisierten Horde fortpflanzen. Wie in Ägypten muß man hier unterscheiden zwischen der unendlich mannigfaltigen, in lokalen Gepflogenheiten verkörperten Volksfrömmigkeit und der Religion der Priester. Syrien besaß eine Anzahl großer Heiligtümer, in denen ein gebildeter Klerus über die Natur der göttlichen Wesen und über den Sinn der aus ferner Vorzeit überkommenen Tradition meditierte und disputierte. Er bemühte sich unablässig — sein eigenes Interesse machte ihm das zur Pflicht — die heiligen Überlieferungen zu verbessern, ihren Geist zu modifizieren, wenn der Buchstabe sich nicht ändern ließ, damit sie den neuen Aspirationen einer weiter fortgeschrittenen Zeit entsprachen, und er hatte seine Mysterien und seine Eingeweihten, denen er eine Weisheit enthüllte, die den populären Vorstellungen der Masse überlegen war.[45]

Man kann oft aus demselben Prinzip diametral entgegengesetzte Konsequenzen ableiten. So wurde die uralte Idee des *tabu*, welche die Häuser der Astarte in Freudenhäuser zu verwandeln schien, auch die Quelle eines strengen Sittengesetzes. Die semitischen Stämme wurden von der Furcht vor dem Tabu geplagt. Eine Menge von Dingen war unrein oder heilig, denn in der ursprünglichen Vorstellung waren diese beiden Begriffe noch nicht klar geschieden. Das Vermögen des Menschen, die umgebende Natur seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen, war so begrenzt durch eine Fülle von Verboten, Einschränkungen und Bedingungen. Wer einen verbotenen Gegenstand berührte, war befleckt und verdorben; seine Gefährten hielten sich fern von ihm, und er durfte nicht mehr am Opfer teilnehmen. Um diesen Flecken zu tilgen, mußte er sich Waschun-

gen oder anderen Zeremonien unterziehen, die den Priestern bekannt waren. Die anfänglich rein materiell aufgefaßte Reinheit wird bald zu einer rituellen und endlich zu einer spirituellen. Das Leben wird in ein Netz von umständlichen Vorschriften gehüllt, und jede Verletzung desselben hat einen Nachteil zur Folge und fordert eine Sühne. Das Bestreben, sich stets im Zustande der Heiligkeit zu erhalten oder sie wiederzugewinnen, wenn man sie verloren hat, erstreckt sich über das ganze Dasein. Es ist den Semiten nicht ausschließlich eigen, aber sie haben ihm einen einzigartigen Wert beigelegt.[46] Und die Götter, welche jene Eigenschaft notwendigerweise in hervorragendem Maße besitzen, sind „heilige“ (ἅγιοι) Wesen schlechthin.[47]

So ist es in vielen Fällen gelungen, aus alten triebhaften und absurden religiösen Vorstellungen ethische Prinzipien und dogmatische Formeln abzuleiten. Alle theologischen Lehren, die sich in Syrien ausbreiteten, modifizierten die antike Vorstellung, die man sich von den Baalen machte. Aber es ist bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse ungemein schwierig, das Konto der verschiedenen Einflüsse aufzustellen, die von den Eroberungszügen Alexanders bis zur römischen Herrschaft dazu beigetragen haben, das syrische Heidentum zu dem zu machen, was es unter den Cäsaren geworden war. Die Kultur des Seleucidenreiches ist wenig bekannt, und wir können nicht ermitteln, welcher Umstand hier die Verschmelzung des griechischen Denkens mit den Überlieferungen der Semiten herbeigeführt hat.[48] Die Religionen der Nachbarvölker haben ebenfalls eine unleugbare Einwirkung ausgeübt. Phönikien und der Libanon blieben in kultureller Beziehung noch lange von Ägypten abhängig, nachdem sie das Joch

der Pharaonen abgeschüttelt hatten. Die Theogonie Philos von Byblos entlehnt diesem Lande Götter und Mythen, und Hadad wurde in Heliopolis „mehr nach ägyptischem als nach assyrischem Ritus“ geehrt.[49] Der strenge Monotheismus der über das ganze Land zerstreuten Juden mußte sich gleichfalls als wirksames Ferment bei der Umwandlung bemerklich machen.[50] Die geistige Führung aber behielt Babylon, selbst nach seinem politischen Zusammenbruch. Die mächtige Priesterkaste, die dort herrschte, ging nicht mit der Unabhängigkeit ihres Vaterlandes zugrunde und überlebte die Feldzüge Alexanders wie vorher die persische Herrschaft. Die Forschungen der Assyriologen haben die Fortdauer ihres alten Kultus unter den Seleuciden erwiesen, und zur Zeit Strabos disputierten die „Chaldäer“ noch in den beiden rivalisierenden Schulen von Borsippa und Orchoe über die Urprinzipien und die Kosmologie.[51] Der Einfluß dieses gelehrten Klerus erstreckte sich auf alle umliegenden Länder: im Osten auf Persien, im Norden auf Kappadozien, aber mehr als irgendwo sonst wurde er von den Syrern anerkannt, die mit den orientalischen Semiten durch die Gemeinschaft der Sprache und des Blutes verbunden waren. Selbst als die Parther den Seleuciden das Euphrattal entrissen hatten, bestanden die Beziehungen zu den großen Tempeln dieser Landschaft ohne Unterbrechung fort. Die mit stammverwandten Völkerschaften besiedelten Ebenen Mesopotamiens hatten nach zwei Seiten hin keine natürliche Grenze; große Handelsstraßen folgten dem Lauf der beiden Ströme, die dem persischen Meerbusen entgegeneilen, oder führten quer durch die Wüste, und von Babel kamen die Pilger, wie uns Lucian erzählt, um der Herrin von Bambyke zu huldigen.[52]

Die geistigen Beziehungen zwischen dem Judentum und jener großen religiösen Metropole wurden seit der Zeit des Exils noch enger. Als das Christentum entstand, wurden sie sichtbar in dem Aufblühen der gnostischen Sekten, in denen die semitische Mythologie mit jüdischen und griechischen Ideen seltsame Verbindungen einging und phantastischen Spekulationen zur Grundlage diente.[53] Und als das Imperium sich dem Untergange zuneigte, da ging wiederum von Babel die letzte Form des Heidentums aus, die in der lateinischen Welt rezipiert wurde: der Manichäismus. Man kann sich vorstellen, wie stark der religiöse Einfluß dieses Landes auf den syrischen Paganismus gewesen sein muß.

Dieser Einfluß machte sich in mehrfacher Hinsicht bemerklich. Zunächst in der Einführung neuer Götter: so ging Bêl aus dem babylonischen Pantheon in das palmyrenische über und wurde in ganz Nordsyrien verehrt.[54] Er veranlaßte ferner neue Gruppierungen alter Gottheiten: der ursprünglichen Dyas Baal und Baalath fügte man ein drittes Glied ein, um zu einer Trias zu gelangen, wie sie die chaldäische Theologie liebte. Dies war in Hierapolis wie in Heliopolis der Fall, wo die drei Gottheiten Hadad, Atargatis und Simios in den lateinischen Inschriften zu Jupiter, Venus und Merkur werden.[55] Endlich und vor allem wandelte der Gestirndienst den Charakter der himmlischen Mächte und damit in weiterer Folge auch den des gesamten römischen Heidentums von Grund aus um. Er gab ihnen zuerst neben ihrem eigenen Wesen eine zweite Persönlichkeit; die siderischen Mythen begannen sich über die agrarischen zu legen, wie die jüngere Schrift eines Palimpsestes über den älteren Text, und verwischten sie schließlich ganz. Die an den Ufern des Euphrat

geborene Astrologie bürgerte sich sogar in Ägypten bei dem stolzen und unzugänglichen Klerus des konservativsten aller Völker ein.[56] Syrien nahm sie rückhaltlos an und gab sich ihr gänzlich hin[57]; das bezeugt ebensowohl die Literatur als die Numismatik und die Archäologie: so hatte sich der König Antiochus von Kommagene, der im Jahre 34 v. Chr. starb, auf einem Vorsprunge des Taurus ein monumentales Grabmal erbaut, wo er sein Horoskop auf einem großen Basrelief neben die Bilder der väterlichen Götter stellte.[58]

Die Bedeutung, welche der Einführung der syrischen Kulte im Abendlande beizumessen ist, besteht also darin, daß sie dort indirekt gewisse theologische Lehren der Chaldäer importierten, wie Isis und Serapis altägyptische Glaubensvorstellungen von Alexandrien dorthin übertrugen. Das Römische Reich empfing nach und nach den religiösen Tribut der beiden großen Völker, welche ehemals die orientalische Welt beherrscht hatten. Es ist bezeichnend, daß der Gott, den Aurelian aus Asien mitbrachte, um ihn zum Schirmherrn seiner Staaten zu machen (S. 132 f.), Bêl, in Wirklichkeit ein Babylonier ist, der sich in Palmyra niedergelassen hatte[59], dem Welthandelsplatze, der durch seine geographische Lage dazu prädestiniert erschien, die Vermittlung zwischen der Kultur des Euphrattals und der des Mittelmeerbeckens zu übernehmen.

Der Einfluß, welchen die Spekulationen der Chaldäer auf das griechisch-römische Denken ausgeübt haben, kann zwar mit Sicherheit behauptet, aber noch nicht strikt definiert werden. Er war gleichzeitig philosophischer und religiöser, literarischer und populärer Art. Die ganze neuplatonische Schule beruft sich auf diese ehrwürdigen Meister, ohne daß es möglich wäre, ge-

nauer festzustellen, was sie ihnen in Wahrheit verdankt. Eine seit dem dritten Jahrhundert unter dem Titel „Chaldäische Orakel“ (Λόγια Χαλδαϊκά) häufig zitierte Sammlung von Versen kombiniert die hellenischen Theorien mit einem phantastischen Mystizismus, der jedenfalls aus dem Orient stammt. Sie bedeutet für Babylonien dasselbe wie die hermetische Literatur für Ägypten, und es ist in beiden Fällen gleich schwierig, die Natur der einzelnen Ingredienzien zu bestimmen, welche der Redaktor des Gedichtes bei seiner Arbeit verwandt hat. Aber schon vorher hatten die syrischen Kulte durch ihre den Massen zugewandte Propaganda weithin im Abendlande Ideen verbreitet, die an den fernen Ufern des Euphrat geboren waren, und ich möchte hier in Kürze zu zeigen versuchen, welchen Beitrag sie zu dem heidnischen Synkretismus geleistet haben.



Wir sahen, daß die alexandrinischen Gottheiten sich die Herzen vor allem durch die Verheißung einer seligen Unsterblichkeit gewonnen hatten. Jedenfalls mußten auch die syrischen eine befriedigende Antwort auf die Fragen zu geben wissen, welche damals alle Gemüter quälten. Nun waren allerdings die altsemitischen Ideen über das Schicksal der Verstorbenen wenig tröstlich. Die Vorstellung von dem Leben im Jenseits, die sich aus ihnen ergab, war traurig, dunkel und hoffnungslos genug. Die Toten steigen in ein unterirdisches Reich hinab, wo sie ein elendes Dasein führen, das einen blassen Reflex des verlorenen darstellt; der Pflege bedürftig und dem Leiden unterworfen, müssen sie durch die Totenopfer unterhalten werden, welche ihre Nach-

kommen auf ihren Gräbern darbringen. Es handelt sich hier um primitive Vorstellungen und Gebräuche, denen wir auch in der Urzeit Griechenlands und Italiens begegnen.

Aber an die Stelle dieser rudimentären Eschatologie trat im Laufe der Zeit eine ganz andere Vorstellung, die in enger Beziehung zu der chaldäischen Astrologie stand und sich mit ihr im Okzident am Ende der Republik verbreitete. Nach dieser Lehre steigt die Seele des Menschen nach seinem Tode zum Himmel empor, um dort unter den göttlichen Gestirnen weiterzuleben. Solange sie hienieden weilt, ist sie all den harten Bedingungen eines durch den Lauf der Gestirne bestimmten Schicksals unterworfen; aber wenn sie sich in die oberen Regionen erhebt, dann wird sie dieser Notwendigkeit und sogar den Schranken der Zeit entrückt; sie nimmt an der Ewigkeit der siderischen Götter teil, die sie umgeben, und denen sie gleich geworden ist.[60] Nach der einen Anschauung wird sie von den Sonnenstrahlen angezogen, und nachdem sie den Mond passiert hat, wo sie sich läutert, geht sie in dem leuchtenden Tagesgestirn auf.[61] Eine noch stärker astrologisch gefärbte Theorie, die sich ohne Zweifel aus der ersten entwickelt hat, lehrte, daß die Seelen von der Höhe des Himmels auf die Erde hinabstiegen, hierbei die Sphären der sieben Planeten durcheilten und dadurch die jedem dieser Gestirne zukommenden Anlagen und Eigenschaften erhielten. Nach dem Tode kehrten sie auf demselben Wege in ihre frühere Behausung zurück. Um nun aus einer Sphäre in die folgende zu gelangen, müssen die Seelen, so sagte man, ein Tor passieren, das von einem Gebieter (ἄρχων) bewacht wird.[62] Nur die Seelen der Eingeweihten kennen die Parole, welche jene unbestech-

lichen Hüter gefügig macht, und unter der Führung eines die Seelen geleitenden Gottes[63] steigen sie sicher von einer Region in die andere hinauf. Je höher sie sich erheben, desto mehr legen sie „wie Kleider" die Leidenschaften und Fähigkeiten ab, die sie bei ihrem Abstiege zur Erde angenommen haben, und von jedem Fehl und aller Sinnlichkeit erlöst gehen sie in den achten Himmel ein, um dort als verklärte Wesen eine endlose Seligkeit zu genießen.

Vielleicht hat diese zuletzt dargelegte Lehre, die unzweifelhaft babylonischen Ursprungs ist, nicht in allen syrischen Kulten allgemeine Anerkennung gefunden, wie dies in den Mysterien des Mithra der Fall war, aber jedenfalls haben alle diese mit astrologischen Gedanken imprägnierten Kulte den Glauben verbreitet, daß die Seelen der Gläubigen, die ein frommes Leben geführt haben, sich bis zum obersten Himmel erhöben, wo eine Apotheose sie den Lichtgottheiten ähnlich machte.[64] Diese Lehre entthronte in der Kaiserzeit alle anderen; die elysischen Gefilde, welche die Anhänger der Isis und des Serapis noch in den Tiefen der Erde suchten, werden in die ätherische Region der Fixsterne verlegt[65], und die Unterwelt wurde seither den Bösen vorbehalten, welchen das Durchschreiten der Himmelstore verwehrt worden war.

Die erhabenen Räume, in denen die geläuterten Seelen weilen, sind auch der Aufenthalt des höchsten Gottes.[66] In derselben Zeit, als die Astrologie die Vorstellungen vom Jenseits umwandelte, änderte sich unter ihrem Einfluß auch das Bild, welches man sich vom Wesen der Gottheit zu machen pflegte. Namentlich auf diesem Gebiete haben die syrischen Kulte bahnbrechend gewirkt; denn wenn auch die alexandrinischen Myste-

rien den Menschen ebenso trostreiche Aussichten in eine unsterbliche Zukunft zu eröffnen vermochten als die Eschatologie ihrer Nebenbuhler, so schwangen sie sich doch nur langsam zu einer gleichwertigen Theologie auf. Den Semiten kommt das Verdienst zu, den antiken Fetischismus am gründlichsten reformiert zu haben. Ihre anfänglich so engen und niedrigen Begriffe erweitern und erheben sich bis zu einer Art Monotheismus.

Die syrischen Stämme verehrten, wie wir gesehen haben (S. 136), gleich allen primitiven Völkerschaften einen Gewittergott.[67] Er öffnete die Schleusen des Firmaments, um den Regen herabströmen zu lassen, und spaltete die Baumriesen der Wälder mit Hilfe der Doppelaxt, die immer sein Attribut blieb.[68] Als die Fortschritte der Astronomie die Sternbilder in unermeßliche Weiten hinausrücken ließen, mußte der „Baʿal der Himmel“ (*Baʿal-šamîn*) notwendigerweise an Majestät wachsen. Ohne Zweifel hat in der Zeit der Achämeniden eine Berührung mit dem persischen Ahura-Mazda, dem alten Gotte des Himmelsgewölbes, der zur höchsten physischen und ethischen Macht geworden war, die Umwandlung des ursprünglichen Donnerdämons gefördert.[69] Man fuhr fort, in ihm den sichtbaren Himmel anzubeten, er wird noch unter den Römern ebensowohl einfach *Caelus* genannt, wie der himmlische Jupiter (*Iupiter Caelestis*, Ζεὺς Οὐράνιος[70]); aber es handelt sich nun um den Himmel, dessen harmonischen Mechanismus eine geheiligte Wissenschaft studiert und verehrt. Die Seleukiden stellen ihn auf ihren Münzen dar, wie er, an der Stirn mit einem Halbmonde geschmückt, eine Sonne mit sieben Strahlen trägt, um daran zu erinnern, daß er den Lauf der Ge-

stirne beherrscht[71]; anderswo wird er von den beiden Dioskuren begleitet, weil diese Heroen nach dem griechischen Mythus abwechselnd im Reich des Lebens und des Todes weilten und daher zu Personifikationen der beiden himmlischen Hemisphären geworden waren. Diese religiöse Uranographie verlegte die Residenz der höchsten Gottheit in die erhabenste Region der Welt; sie gab ihm seinen Sitz in der Zone, die am weitesten von der Erde entfernt war, hoch über dem Bereich der Planeten und der Fixsterne. Dies suchte man durch den Namen „der Höchste" (Ὕψιστος) auszudrücken, welchen man den syrischen Ba'alim ebensowohl wie Jahve beilegte.[72] Nach der Theologie dieser kosmischen Religion wohnt der Höchste in dem ungeheuren Raume, der die Sphären aller Gestirne in sich schließt und das gesamte Weltall umgibt, das seiner Herrschaft untersteht. Die Lateiner übersetzten den Namen dieses „Hypsistos" mit *Iupiter summus exsuperantissimus*[73], um seine Erhabenheit über alle göttlichen Wesen anzudeuten.

Seine Macht war in der Tat unbeschränkt. Das grundlegende Postulat der chaldäischen Astrologie besagt, daß alle Erscheinungen und Ereignisse dieser Welt durch Wirkungen der Gestirne mit Notwendigkeit bestimmt werden. Die Wandlungen der Natur wie die Anlagen der Menschen sind unbedingt abhängig von den göttlichen Kräften, die im Himmel wohnen. Mit anderen Worten: die Götter sind „allmächtig"; sie sind die Herren des Schicksals, welches das Weltall souverän regiert.[74] Diese Vorstellung von ihrer Omnipotenz erscheint als die Fortentwicklung der alten Autokratie, die man den Ba'alim zuschrieb. Wie bereits erwähnt, wurden diese nach dem Vorbilde eines asiatischen Mon-

archen gedacht, und die religiöse Terminologie pflegte mit Vorliebe die Niedrigkeit ihrer Anbeter im Vergleich mit jenen zu betonen. In Syrien findet man keinerlei Analogie zu dem, was wir in Ägypten beobachtet haben, daß nämlich der Priester seine Götter zum Handeln zwingen zu können glaubte und sie sogar zu bedrohen wagte (S. 109 f.).[75] Der Abstand, der Menschliches und Göttliches trennt, war bei den Semiten immer viel größer, und die Astrologie konnte nur dazu beitragen, ihn noch stärker zu betonen, indem sie ihm eine lehrhafte Grundlage und ein wissenschaftliches Gewand lieh. Die asiatischen Kulte verbreiteten in der lateinischen Welt die Vorstellung von der absoluten, unbeschränkten Souveränität der Gottheit auf Erden. Apuleius nennt die syrische Göttin *omnipotens et omniparens*, „Herrin und Mutter aller Dinge".[76]

Außerdem hatte die Beobachtung des gestirnten Himmels die Chaldäer zum Begriff der göttlichen Ewigkeit geführt. Die Regelmäßigkeit, mit der die Himmelskörper ihre Bahnen ziehen, ließ auf ihre beständige Dauer schließen. Die Gestirne setzen ohne Unterbrechung ihren stets unvollendeten Lauf fort; am Ziel ihrer Bewegung angekommen, beginnen sie, ohne stillzustehen, die eben zurückgelegte Bahn von neuem zu durcheilen, und die Jahreszyklen, in denen sich ihre Bewegungen vollziehen, bilden eine unendliche Reihe rückwärts bis in die fernste Vergangenheit und vorwärts bis in die fernste Zukunft.[77] Ein astronomisch gebildeter Klerus mußte daher den Baal, welcher der „Beherrscher des Himmels" ist, als den „Herrn der Ewigkeit" oder den, „dessen Name gelobt wird in Ewigkeit", auffassen, und es kann uns nicht überraschen, daß diese Titel in den semitischen Inschriften beständig

wiederkehren.[78] Die göttlichen Gestirne sterben nicht mehr, wie Osiris oder Attis; jedesmal, wenn sie abzunehmen scheinen, werden sie wiedergeboren zu neuem Leben, stets unbesiegbar (*invicti*).

Dieser theologische Begriff drang mit den Mysterien der syrischen Baʿalim in das abendländische Heidentum ein.[79] Wenn man in den lateinischen Provinzen eine Weihinschrift für einen *deus aeternus* findet, so handelt es sich immer um einen syrischen Astralgott, und es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß jenes Epitheton erst im zweiten Jahrhundert unserer Ära in den rituellen Gebrauch übergeht, also zu derselben Zeit, in der sich der Kultus des Himmelsgottes (*Caelus*) ausbreitet.[80] Mochten die Philosophen auch schon seit langem die erste Ursache über die Grenzen der Zeit hinausgerückt haben: ihre Theorien waren weder in das Volksbewußtsein eingedrungen, noch imstande gewesen, die überlieferten liturgischen Formeln umzuwandeln. Für das Volk waren die Götter immer noch zwar schönere, kraftvollere, mächtigere Wesen als die Menschen, aber doch geboren wie diese und nur dem Alter und dem Tode entrückt, die Unsterblichen des alten Homer. Die syrischen Priester dagegen verbreiteten in der römischen Welt die Idee, daß Gott ohne Anfang und ohne Ende sei, und trugen so, ähnlich wie der jüdische Proselytismus, dazu bei, einer Vorstellung, die bisher nur eine metaphysische Theorie gewesen war, die Autorität eines religiösen Dogmas zu geben.

Die Baʿalim sind universell, wie sie ewig sind, und ihre Gewalt wird unbeschränkt im Raum wie in der Zeit. Die beiden Ideen sind Korrelate; der Titel „*mar ʿolam*“, den sie bisweilen führen, kann ebensowohl „Herr des Universums“ als „Herr der Ewigkeit“ be-

deuten, und man pflegte ohne Zweifel diese doppelte Würde für sie in Anspruch zu nehmen.[81] Die Himmel, mit göttlichen Sternbildern bevölkert und von den Planeten durcheilt, die man mit den Bewohnern des Olymps identifizierte, bestimmen durch ihre Bewegungen die Geschicke des ganzen Menschengeschlechts, und die gesamte Erde ist den Veränderungen unterworfen, welche ihre Revolutionen hervorrufen.[82] Infolgedessen verwandelt sich der alte *Baʿal šamîn* mit Notwendigkeit in eine weltumfassende Macht. Ohne Zweifel gab es noch unter den Kaisern in Syrien Spuren einer vergangenen Zeit, in welcher der Lokalgott als Fetisch eines Clans nur von den Gliedern des letzteren verehrt werden konnte, und Fremden der Zutritt zu seinen Altären nur nach einer Einweihungszeremonie gestattet wurde, durch welche sie den Brudernamen oder wenigstens die Rechte von Gästen und Klienten empfingen.[83] Aber von dem Zeitpunkte an, wo wir die Geschichte der großen Gottheiten von Heliopolis oder Hierapolis verfolgen können, werden diese als allen Syrern gemeinsam betrachtet, und eine Menge von Pilgern wallfahrtet aus fernen Ländern nach diesen heiligen Städten. Als Schirmherren der gesamten Menschheit haben die Baale Proselyten im Okzident gemacht und dort in ihren Tempeln Gläubige jeder Rasse und jeder Nation um sich versammelt. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich deutlich von Jahwe.

Es gehört zum Wesen des Heidentums, daß die Vorstellung von einer Gottheit gleichzeitig mit der Zahl ihrer Verehrer wächst. Jeder legt ihr irgendeine neue Eigenschaft bei, und ihr Charakter wird um so komplizierter, je mehr sich die Schar ihrer Anbeter vergrößert. Indem sie aber mächtiger wird, strebt sie auch

darnach, sich die Götter zu unterwerfen, die sie umgeben, und ihre Funktionen in sich selbst zu konzentrieren. Um dem Absorptionsprozeß, der sie bedroht, mit Erfolg zu widerstehen, müssen diese eine scharf umrissene Persönlichkeit, einen durchaus originellen Charakter besitzen. Nun fehlte aber den verschwommenen Vorstellungen, welche sich die Semiten von ihren Göttern machten, gerade diese ausgeprägte Individualität. Man findet bei ihnen nicht, wie im hellenischen Olymp, eine wohl organisierte Gesellschaft von Unsterblichen, in der jeder seine eigene Physiognomie, sein selbständiges, an Abenteuern und Erlebnissen reiches Leben hat und unter Ausschluß der anderen einen besonderen Beruf erfüllt: dieser ist Arzt, jener Dichter, ein dritter Hirt oder Jäger oder Schmied. Die griechischen Weihinschriften, die man in Syrien findet, sind in dieser Beziehung von vielsagender Kürze[84]: sie tragen gewöhnlich den Namen des Zeus in Begleitung eines einfachen Epithetons: κύριος „Herr", ἀνίκητος „unbesiegbar", μέγιστος „überaus groß". Alle diese Ba'alim scheinen Brüder zu sein. Es sind Persönlichkeiten mit unbestimmten Konturen, vertauschbaren Eigenschaften, und sie wurden demnach leicht miteinander verwechselt.

In dem Moment, als die Römer in Beziehungen zu Syrien traten, hatte dieses schon eine synkretistische Periode durchlaufen, die jener anderen analog ist, welche wir mit größerer Genauigkeit in der lateinischen Welt beobachten können. Die alte Exklusivität, der nationale Partikularismus waren überwunden. Die Ba'alim der großen Heiligtümer hatten sich mit den Kräften (*virtutes*)[85] ihrer Nachbarn bereichert; dann hatten sie im weiteren Verlaufe desselben Prozesses den fremden Gottheiten, welche die griechischen Eroberer

mitgebracht hatten, gewisse Züge entlehnt. Ihr Charakter war auf diese Weise undefinierbar geworden: sie verwalteten entgengesetzte Funktionen und besaßen widersprechende Attribute. Eine in Britannien[86] aufgefundene Inschrift identifiziert die syrische Göttin mit Pax, Virtus, Ceres, der Göttermutter und sogar mit dem Zeichen der Jungfrau.

Gemäß dem Gesetze, welches die Entwicklung des Heidentums beherrscht, strebten somit die semitischen Gottheiten danach, „Allgötter" (πάνθεοι) zu werden, die ihrem Begriff nach alles umfaßten und mit der ganzen Natur identifiziert wurden. Die einzelnen Gottheiten sind nur noch verschiedene Erscheinungsweisen, in denen sich das höchste, unendliche Wesen offenbart. Syrien, obwohl praktisch durchaus und sogar in grober Weise dem Götzendienst huldigend, näherte sich doch theoretisch dem Monotheismus oder, wenn man lieber will, dem Henotheismus. Mit Hilfe einer absurden, aber merkwürdigen Etymologie wurde dem Namen Hadad die Bedeutung „Einer, Einer" (*ʿadʿad*) untergeschoben.[87]

Überall begegnet man in dem an sich beschränkten und unzusammenhängenden Polytheismus einer verworrenen Tendenz, die ihn antreibt, sich zu einer höheren Synthese aufzuschwingen, aber in Syrien gab die Astrologie solchen sonst unklaren Anwandlungen die Festigkeit einer vernünftigen Überzeugung. Die chaldäische Kosmologie, welche alle Elemente vergöttert, aber den Gestirnen den überwiegenden Einfluß zuschreibt, beherrscht den ganzen syrischen Synkretismus. Sie betrachtet die Welt als einen großen Organismus, dessen sämtliche Teile, innig verbunden, in dem Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung

zueinander stehen. Die Gottheit kann daher, wie es dem Glauben der alten Semiten entspricht, im Wasser, im Blitzstrahl, in Steinen oder Pflanzen verkörpert gedacht werden. Aber die mächtigsten Götter sind die Sternbilder und die Planeten, welche den Lauf der Zeiten und der Dinge regieren, und vor allem die Sonne, die, um mit den Astrologen zu reden, den Reigen der Sterne führt, der König und der Führer aller anderen Himmelslichter und der ganzen Welt ist.[88] Die astronomischen Lehren der „Chaldäer" verkündigten, daß dieser glühende Ball die anderen Himmelskörper abwechselnd anzöge und abstieße, und die orientalischen Theologen hatten daraus geschlossen, daß er, die Bewegungen des Himmels regelnd, das ganze Leben des Universums bestimmte. Sie betrachteten ihn als den Quell der göttlichen Energie, welche die ganze Welt bis zu ihren äußersten Enden durchflutete. Als „intelligentes Licht" war er speziell der Schöpfer der menschlichen Vernunft, und ebenso wie er die Planeten abwechselnd von sich forttrieb und zu sich zurückführte, so sandte er — glaubte man — im regelmäßigen Rhythmus von Emission und Absorption die Seelen bei der Geburt in die Leiber, die sie bewohnen sollten, und ließ sie nach dem Tode wieder in seinen Schoß zurückkehren.[89]

Als man später den Thron des Höchsten über die Grenzen des Universums hinaushob, da wurde das strahlende Gestirn, das uns leuchtet, als das sichtbare Bild der obersten Gewalt, als die Quelle alles Lebens und aller Einsicht und der Mittler zwischen einem unnahbaren Gott und den Menschen, für die Massen der bevorzugte Gegenstand ihrer Huldigungen.[90]

Der solare Pantheismus, der auf diese Weise wäh-

rend der hellenistischen Periode in Syrien unter dem Einfluß des chaldäischen Gestirndienstes erwuchs, eroberte während der Kaiserzeit die gesamte römische Welt. Indem wir hier ganz flüchtig den Charakter dieses theologischen Systems zu skizzieren unternahmen, haben wir gleichzeitig die letzte Form geschildert, welche die Idee der Gottheit im Heidentum annahm. Rom folgte auf diesem Gebiete der Lehre und dem Vorgange Syriens. Eine einzige, allmächtige, ewige, allumfassende, unnennbare Gottheit, die sich in der ganzen Natur kundgibt, deren glänzendste und kraftvollste Offenbarung jedoch die Sonne darstellt — das ist die letzte Formel, in welche die Religion der heidnischen Semiten und in ihrer Nachfolge die der Römer ausmündete. Man brauchte nur noch eine Fessel zu zerschneiden, indem man diesen Gott, der in einem fernen Himmelsraum residierte, über die Welt zu einsamer Größe erhob, um zum christlichen Monotheismus zu gelangen.[91] So stellen wir hier noch fest, daß die Verbreitung der orientalischen Kulte dem Christentum den Weg geebnet und seinen Sieg angekündigt hat. Die Astrologie, welche von der Kirche beständig bekämpft wurde, hatte doch die Geister für die Aufnahme der Dogmen vorbereitet, welche diese nun proklamierte.

VI.

PERSIEN

Die Haupttatsache, welche die ganze Geschichte Vorderasiens im Altertum beherrscht, ist der Gegensatz zwischen der griechisch-römischen und der iranischen Zivilisation, der nur eine Episode des großen Kampfes darstellt, welcher in jenen Gegenden zwischen Orient und Okzident beständig ausgefochten wurde. Im ersten Ansturm ihrer Eroberungszüge dehnen die Perser ihre Herrschaft bis zu den Städten Ioniens und den Inseln des Ägäischen Meeres aus; aber ihre Expansionskraft bricht sich am Fuße der Akropolis. Hundertundfünfzig Jahre darnach zerstört Alexander das Reich der Achämeniden und trägt die hellenische Kultur bis zu den Ufern des Indus. Die parthischen Arsakiden rücken zweiundeinhalbes Jahrhundert später von neuem an die Grenzen Syriens, und Mithridates Eupator, ein angeblicher Nachkomme des Darius, dringt an der Spitze des persischen Adels vom Pontus bis in das Herz Griechenlands vor. Auf die Flut folgt die Ebbe; das von Augustus reorganisierte römische Reich nötigt Armenien, Kappadozien und selbst dem Partherreich bald eine Art Vasallenverhältnis auf. Aber seit der Mitte des dritten Jahrhunderts stellen die Sassaniden die Macht Irans wieder her und machen seine alten Ansprüche geltend. Von dieser Zeit an wird bis zum Triumphe des Islams zwischen zwei rivalisierenden Staa-

ten ein langwieriges Duell ausgetragen, in dem jeder von beiden bald Sieger, bald Besiegter ist, ohne jemals ganz zu unterliegen, zwei Staaten, die nach dem Wort eines Gesandten des Königs Narses an Galerius, „die beiden Augen des Menschengeschlechts" waren.[1]

Das „unbesiegbare" Gestirn der Perser kann erbleichen und sich verfinstern, aber nur um immer wieder in hellerem Glanze zu erstrahlen. Die politische und militärische Kraft, welche dieses Volk im Laufe der Jahrhunderte entwickelt, ist das Ergebnis und die Offenbarung seiner hohen intellektuellen und moralischen Eigenschaften. Seine eigenartige Kultur widerstrebte stets der Assimilation, welche die phrygischen Arier wie die syrischen Semiten und die ägyptischen Chamiten in verschiedenem Maße erfuhren. Der Hellenismus und der „Iranismus" — wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf — sind zwei Gegner von demselben Adel, aber verschiedener Bildung, die ebensosehr durch instinktiven Rassenhaß wie durch erbliche Interessengegensätze stets geschieden blieben.

Jedoch war es nicht zu vermeiden, daß zwischen zwei Kulturen, die mehr als tausend Jahre lang in gegenseitiger Berührung gestanden hatten, sich mancherlei Tauschgeschäfte vollzogen. Der Einfluß, welchen der Hellenismus bis zur zentralasiatischen Hochebene ausübte, ist oft beleuchtet worden[2], aber man hat vielleicht nicht ebenso genau gezeigt, wie groß die ganze Zeit hindurch das Ansehen Irans, und wie weitreichend die Ausstrahlung seiner Energie gewesen ist. Denn wenn auch der Mazdaismus die höchste Offenbarung seines Genius, und seine Einwirkung infolgedessen vorwiegend religiöser Art war, so war sie dies doch nicht ausschließlich.

Die Erinnerung an das Reich der Achämeniden spukte noch lange nach ihrem Sturze in den Gedanken der Nachfolger Alexanders weiter. Nicht nur die angeblich von Darius abstammenden Dynastien, welche den Pontus, Kappadozien und Kommagene beherrschten, pflegten die politischen Überlieferungen, welche sie mit ihren vermeintlichen Ahnen verbanden, sondern selbst die Seleukiden und die Ptolemäer übernahmen sie teilweise als legitime Erben der alten Herren Asiens. Man rief sich gern ein Ideal vergangener Größe ins Gedächtnis zurück und suchte es in der Gegenwart wieder zu verwirklichen. Verschiedene Institutionen wurden auf diese Weise den römischen Kaisern durch die Vermittlung der asiatischen Monarchien zugetragen. So erhielt die der *amici Augusti*, der offiziellen Freunde und intimen Berater der Herrscher, in Italien die Formen, welche sie am Hofe der Diadochen angenommen hatte, die ihrerseits wiederum die alte Organisation des Palastes der Großkönige nachgeahmt hatten.[3] Ebenso geht die Sitte, vor den Cäsaren das heilige Feuer als Sinnbild der Dauer ihrer Herrschaft einherzutragen, bis auf Darius zurück und gelangte mit anderen iranischen Traditionen zu den Dynastien, welche sich in das Reich Alexanders teilten. Die Ähnlichkeit nicht nur der Observanz der Cäsaren mit der Praxis der orientalischen Monarchen, sondern auch der Vorstellungen, die sie zum Ausdruck bringen, ist frappant, und die Kontinuität dieser politischen und religiösen Tradition kaum zu bezweifeln.[4] Je besser das höfische Zeremoniell und die innere Geschichte der hellenistischen Königreiche bekannt werden, um so eingehender wird man nachweisen können, wie die zerstückelte und verringerte Erbschaft der Achämeniden durch Generationen von

Souveränen schließlich den abendländischen Fürsten übermittelt wurde, die sich, wie die Artaxerxes, als die sakrosankten Herren der Welt bezeichneten.[5] Wer weiß noch, daß die Gewohnheit, Freunden einen Kuß zum Willkommen zu geben, einen Bestandteil der orientalischen Hofetikette bildete, bevor sie in Europa zum familiären Brauch wurde?[6]

Schwieriger ist es, die verborgenen Wege zu verfolgen, auf denen die reinen Ideen von Volk zu Volk wandern. Aber es ist sicher, daß gewisse mazdäische Vorstellungen sich bereits im Anfange unserer Ära weit über Asien hinaus verbreitet hatten. Unter den Achämeniden hatte der Parsismus auf die religiösen Vorstellungen Israels einen Einfluß ausgeübt, über dessen Tragweite man streiten kann, der an sich aber unleugbar ist.[7] Einige seiner Lehren, wie die von den Engeln und den Dämonen, vom Ende der Welt und der Auferstehung der Toten, waren durch die weithin verstreuten jüdischen Kolonien über das ganze Mittelmeerbecken verbreitet.

Anderseits richtete sich die stets rege Aufmerksamkeit der Griechen seit den Eroberungszügen des Cyrus und des Darius auf die religiösen Lehren und Bräuche der neuen Beherrscher des Orients.[8] Eine Menge von Legenden, die Pythagoras, Demokrit und andere Philosophen zu Schülern der Magier machen, zeugen für das Ansehen, welches dieses mächtige Priestergeschlecht damals genoß. Die makedonische Eroberung, welche die Griechen in unmittelbare Beziehungen zu zahlreichen Anhängern des Mazdaismus brachte, regte zu Arbeiten, die sich mit dieser Religion beschäftigten, von neuem an, und die große wissenschaftliche Bewegung, die Aristoteles ins Leben gerufen hatte, veranlaßte eine An-

zahl von Gelehrten dazu, die von den iranischen Untertanen der Seleukiden bekannten Lehren zu studieren. Ein glaubwürdiger Bericht sagt uns, daß die unter dem Namen Zoroasters katalogisierten Werke der Bibliothek in Alexandrien zwei Millionen Zeilen umfaßten. Diese ungeheure heilige Literatur mußte die Aufmerksamkeit der Gelehrten anziehen und die Reflexion der Philosophen herausfordern. Die verworrene und zweideutige Wissenschaft, die sich unter dem Namen der „Magie" bis in die niederen Volksklassen verbreitete, war — wie schon ihr Name besagt — zum großen Teil persischen Ursprungs und verkündete gleichzeitig mit den Rezepten der Naturforscher und den Prozeduren der Thaumaturgen in unklarer Weise theologische Lehren.[9]

Lange bevor die Römer in Asien Fuß faßten, hatten demnach einzelne Institutionen der Perser Nachahmer, und einzelne ihrer Glaubensvorstellungen Anhänger in der griechisch-römischen Welt gefunden. Ihre Annahme vollzieht sich indirekt, verstohlen, oft unkontrollierbar, ist aber nicht zu bezweifeln. Die wirksamsten Träger dieser Ausbreitung scheinen für den Mazdaismus, wie für das Judentum, Kolonien von Gläubigen gewesen zu sein, die sich fern von ihrem Mutterlande angesiedelt hatten. Es gab eine iranische Diaspora, die der jüdischen entsprach. Magiergemeinschaften hatten sich nicht nur im Osten Kleinasiens, sondern auch in Galatien, in Phrygien, in Lydien und sogar in Ägypten niedergelassen und blieben überall mit zäher Beharrlichkeit ihren Sitten und ihrem Glauben treu.[10]

Der Einfluß Irans wirkte noch viel unmittelbarer, als Rom seine Eroberungen in Kleinasien und Mesopotamien erweiterte. Vorübergehende Berührungen mit mazdäischen Völkerschaften fanden seit den Kriegen

gegen Mithridates statt, aber erst im ersten Jahrhundert n. Chr. wurden sie häufiger und andauernder. Damals dehnte das Kaiserreich seine Annexionen bis zum oberen Euphrat aus und gliederte sich so die ganze anatolische Hochebene und, im Süden des Taurus, Kommagene an. Die einheimischen Dynastien, die trotz des Vasallenverhältnisses, in welches sie nun eingetreten waren, die jahrhundertelange Isolierung dieser fernen Gegenden aufrechtzuerhalten suchten, verschwanden eine nach der anderen. Die Flavier erbauten ein ungeheures Straßennetz, welches diese bisher fast unzugänglichen Regionen dem Verkehr erschloß, und schufen so Wege zur Durchdringung jener Länder, die für Rom dieselbe Bedeutung hatten wie die Eisenbahnen in Turkestan und Sibirien für das heutige Rußland. Gleichzeitig schlugen die Legionen an den Ufern des Euphrats und in den Bergen Armeniens ihre Lager auf. So kamen einerseits all die über Kappadozien und den Pontus verstreuten mazdäischen Inselchen notwendigerweise in dauernde Berührung mit der lateinischen Welt, und anderseits machte das Verschwinden der Pufferstaaten an der Grenze in der Zeit Trajans (98—117 n. Chr.) das römische Reich und das der Parther zu unmittelbaren Nachbarn.

Von diesen Eroberungen und diesen Annexionen in Kleinasien und Syrien an datiert die plötzliche Verbreitung der persischen Mithrasmysterien im Abendlande. Denn wenn auch eine Kultgenossenschaft von Mithrasanbetern in Rom schon seit der Zeit des Pompejus (seit 67 v. Chr.) bestanden zu haben scheint, so hat doch ihre tatsächliche Ausbreitung erst seit den Flaviern gegen das Ende des ersten Jahrhunderts begonnen. Unter den Antoninen und den Severern drangen sie

immer weiter vor, um sich bis zum Ende des vierten Jahrhunderts als wichtigster Kult des Heidentums zu behaupten. Durch ihre Vermittlung verbreiteten sich die ursprünglichen Lehren des Mazdaismus weithin über alle lateinischen Provinzen, und mit ihnen haben wir uns in erster Linie zu beschäftigen, um die Einwirkung Irans auf die römischen Glaubensvorstellungen zu ermessen.

Aber, beachten wir es wohl, der wachsende Einfluß Persiens offenbart sich nicht nur in der religiösen Sphäre. Namentlich seit dieses Land mit dem Aufkommen der sassanidischen Dynastie (228 n. Chr.) das Bewußtsein seiner Eigenart zurückgewonnen, die Pflege seiner nationalen Überlieferungen wieder aufgenommen, die Hierarchie seines staatlichen Klerus reorganisiert und jene politische Geschlossenheit wiedererlangt hatte, die ihm unter den Parthern fehlte, da fühlte es seine Überlegenheit über das Nachbarreich und ließ dieses sie fühlen, das damals von Parteikämpfen zerrissen, dem Zufall der Pronunciamentos preisgegeben, wirtschaftlich und moralisch ruiniert war. Fortgesetzte Studien über die Geschichte dieser nur wenig bekannten Periode zeigen mehr und mehr, daß das geschwächte Rom damals Persien nachahmte.

Der Hof Diokletians mit seinen Proskynesen vor dem gottgleichen Herrscher, seiner komplizierten Beamtenhierarchie und der Masse von Eunuchen, die ihn schändet, ist nach der Aussage von Zeitgenossen eine Imitation des sassanidischen. Galerius erklärte ohne Umschweife, daß in seinem Reiche der persische Absolutismus eingeführt werde sollte[11], und der alte, auf dem Volkswillen beruhende Cäsarismus schien im Begriff, sich in eine Art Kalifat zu verwandeln.

Neuere Entdeckungen lassen auch undeutlich erkennen, daß sich im parthischen und dann im sassanidischen Reiche eine große Künstlerschule entwickelt hat, die unabhängig von den griechischen Produktionszentren erwuchs. Wenn sie der hellenischen Skulptur oder Architektur gewisse Vorbilder entlehnt, so verschmilzt sie diese mit orientalischen Motiven zu einer Dekoration von überquellendem Reichtum. Ihr Einflußgebiet erstreckt sich weit über Mesopotamien hinaus bis nach dem südlichen Syrien, wo sie uns Denkmäler von unvergleichlichem Glanz der Ornamentierung hinterlassen hat, und die Strahlen dieses hellen Lichtes leuchteten ohne Zweifel zu gleicher Zeit Byzanz, den nordischen Barbaren und China.[12]

So beeinflußte der iranische Orient siegreich die politischen Institutionen und den künstlerischen Geschmack wie die Ideen und Glaubensvorstellungen der Römer. Der Ausbreitung der mithrischen Religion, die sich immer mit Stolz als persische bekannte, ging eine Fülle von parallelen Einwirkungen desselben Volkes zur Seite, dem jene entsprossen war. Niemals, selbst nicht in der Epoche der mohammedanischen Invasionen, schien Europa mehr der Gefahr ausgesetzt, asiatisch zu werden wie in dem Augenblick, als Diokletian in Mithra den Protektor des wiederhergestellten Reiches offiziell anerkannte.[13] Die Epoche, in welcher dieser Gott sich anschickte, seine Herrschaft über die ganze zivilisierte Welt auszudehnen, war eine der kritischen Phasen der antiken Kulturgeschichte. Ein unwiderstehliches Heer von semitischen und mazdäischen Vorstellungen drohte den abendländischen Geist für immer zu überwältigen. Selbst als Mithra besiegt und aus dem christlich gewordenen Rom vertrieben war,

rüstete Persien noch nicht ab. Das Bekehrungswerk, bei dem er gescheitert war, wurde vom Manichäismus wieder aufgenommen, der seine Hauptlehren geerbt hatte, und der iranische Dualismus fuhr bis zum Mittelalter fort, blutige Kämpfe in der alten römischen Welt anzuzetteln.

* * *

Ebenso wie man den Charakter der Isis- und Serapismysterien nur verstehen kann, wenn man die Umstände ins Auge faßt, unter denen sie von den Ptolemäern geschaffen wurden, ebenso kann man sich von den Ursachen, welche den Mithrasmysterien einen so bedeutenden Einfluß verschafften, nur dann Rechenschaft geben, wenn man diese bis zu ihrer Entstehung verfolgt.

Allerdings ist ihre Vorgeschichte leider weniger bekannt. Die alten Schriftsteller berichten uns fast nichts über die Herkunft des Mithra. Daß er ein persischer Gott ist, darüber sind freilich alle einig, und wenn sie es uns nicht bezeugten, so würde das Avesta uns darüber aufgeklärt haben. Aber wie ist er von der Hochebene Irans nach Italien gelangt? Zwei magere Zeilen des Plutarch sind alles, was wir an näheren Nachrichten darüber besitzen. Er erzählt gelegentlich, daß die von Pompejus besiegten kleinasiatischen Seeräuber seltsame Opfer auf dem Olymp, einem lykischen Vulkan, darbrächten und daß sie geheime Riten ausübten, unter anderen die des Mithra, welche — sagt er — „bis auf unsere Tage erhalten und von ihnen zuerst bekannt gemacht worden sind“.[14] Ein Scholiast des Statius, Lactantius Placidus, ein Schriftsteller von mittelmäßiger Autorität, berichtet uns noch, daß dieser Kultus

von den Persern zu den Phrygiern und von den Phrygiern zu den Römern gelangte.[15]

Die beiden Schriftsteller verlegen also einstimmig den Ursprung der iranischen Religion, die sich im Abendlande ausbreitete, nach Kleinasien. Und in der Tat weisen uns verschiedene Anzeichen nach dieser Gegend. So spricht die Häufigkeit des Namens Mithridates in den Dynastien von Pontus, Kappadozien, Armenien und Kommagene, die ihre Abkunft durch fingierte Stammbäume von den Achämeniden herzuleiten suchten, für die Verehrung, welche diese Könige dem Mithra entgegenbrachten.

Der Mithriazismus, der den Römern zur Zeit des Pompejus bekannt wurde, hatte sich demnach in den anatolischen Monarchien während der vorhergehenden Periode gebildet, die eine Zeit lebhafter moralischer und religiöser Gärung war. Leider haben wir kein einziges Denkmal aus diesem Abschnitt seiner Geschichte. Der Mangel an direkten Zeugnissen über die Entwicklung der mazdäischen Sekten während der letzten drei Jahrhunderte vor unserer Ära steht einer sicheren Kenntnis des kleinasiatischen Parsismus hindernd im Wege.

Man hat in dieser Gegend keinen einzigen dem Mithra geweihten Tempel ausgegraben.[16] Die Inschriften, welche seinen Namen erwähnen, sind dort bis jetzt selten und belanglos. Infolgedessen können wir diesem primitiven Kult, der sich unseren Nachforschungen entzieht, nur indirekt näher kommen. Indem wir das Milieu studieren, in welchem er entstand, werden wir die Merkmale, die ihn im Okzident kennzeichnen, zu erklären suchen.

Unter der Herrschaft der Achämeniden wurde der

Osten Kleinasiens von den Persern kolonisiert. Die anatolische Hochebene ähnelte in kultureller und klimatischer Hinsicht der iranischen und eignete sich namentlich zur Pferdezucht.[17] Der grundbesitzende Adel gehörte in Kappadozien und selbst im Pontus wie in Armenien zur Nation der Eroberer. Unter den verschiedenen Regierungen, die nach dem Tode Alexanders einander ablösten, blieben diese Grundherren die wahren Herren des Landes, Clanhäuptlinge, welche den Gau verwalteten, in dem sie ihre Güter hatten, und an den Grenzen Armeniens wenigstens behielten sie durch alle politischen Wandlungen hindurch bis zu Justinian den erblichen Titel „Satrapen", der an ihre persische Herkunft erinnerte.[18] Diese militärische und feudale Aristokratie lieferte dem Mithridates Eupator eine gute Anzahl der Offiziere, welche es ihm ermöglichten, den Anstrengungen Roms so lange zu trotzen, und später verstand sie die stets bedrohte Unabhängigkeit Armeniens gegen die Unternehmungen der Cäsaren zu verteidigen. Nun beteten diese Krieger aber Mithra als den Schirmherrn ihrer Waffen an, und aus diesem Grunde blieb Mithra, selbst in der lateinischen Welt, immer der unbesiegbare Gott, der Schutzgott der Heere, dem namentlich von den Soldaten gehuldigt wurde.

Neben dem persischen Adel hatte ein persischer Klerus sich auf der Halbinsel angesiedelt. Er versah den Dienst an berühmten Tempeln, die den mazdäischen Göttern geweiht waren, zu Zela im Pontus, zu Hierocäsarea in Lydien. Magier, die man Magusäer oder Pyrethen (Feueranzünder) nannte, waren über die ganze Levante zerstreut. Wie die Juden bewahrten sie mit peinlicher Sorgfalt ihre nationalen Sitten und tra-

ditionellen Gebräuche, und zwar in solchem Grade, daß Bardesanes von Edessa, wenn er die Lehren der Astrologie widerlegen und nachweisen will, daß ein Volk unter verschiedenen Himmelsstrichen dieselben Sitten beibehalten kann, ihr Beispiel anführt.[19] Wir kennen den von ihnen ausgeübten Kultus zur Genüge, um dessen sicher zu sein, daß der syrische Autor ihnen nicht mit Unrecht eine so konservative Gesinnung zugeschrieben hat. Die Opfer der Pyrethen, welche Strabo in Kappadozien beobachtete, erinnern in allen Einzelheiten an die avestische Liturgie. Es waren dieselben psalmodierten Gebete vor dem Feueraltar, mit dem heiligen Bündel (*baresman*) in der Hand, dieselben Oblationen von Milch, Öl und Honig, dieselben Vorsichtsmaßregeln, damit der Atem des Offizianten die heilige orthodoxen Mazdaismus oder doch beinahe dieselben. Sie Flamme nicht verunreinige. Ihre Götter waren die des beteten Ahura-Mazda an, der in ihren Augen eine Himmelsgottheit geblieben war, wie Zeus und Jupiter es ursprünglich gewesen sind. Unter ihm standen deifizierte Abstraktionen wie Vohu-Mano, der gute Gedanke, Ameretat, die Unsterblichkeit, aus denen der Zoroastrismus seine Amshaspands gemacht hat, die Erzengel, welche den Höchsten umgeben.[20] Endlich opferten sie den Naturgeistern, den Yazatas, wie Anâhita oder Anaïtis, der Göttin der befruchtenden Wasser, Atar, der Personifikation des Feuers, und vor allem Mithra, dem reinen Genius des Lichts. So bildete der Mazdaismus — ein Mazdaismus, der ein wenig von dem avestischen verschieden und in gewisser Hinsicht dem primitiven Naturalismus der Arier näher geblieben war, aber nichtsdestoweniger ein scharf ausgeprägter und fest begründeter Mazdaismus — das Fundament der Religion der

kleinasiatischen Magier und er sollte auch in den abendländischen Mithrasmysterien die solideste Basis ihrer Größe bleiben.

Nur — es ist das eine Tatsache, welche die jüngsten Funde zweisprachiger Inschriften endgültig bewiesen haben[21] — die Sprache, welche die iranischen Kolonien Kleinasiens gebrauchten oder wenigstens schrieben, waren nicht ihr altes arisches Idiom, sondern ein semitischer Dialekt, das Aramäische. Dieser diente unter den Achämeniden dem diplomatischen und kommerziellen Verkehr in allen westlich vom Tigris gelegenen Ländern. Namentlich in Kappadozien und Armenien blieb er bis zu dem Zeitpunkte, wo er während der hellenistischen Periode allmählich durch das Griechische ersetzt wurde, die literarische und wahrscheinlich auch die liturgische Sprache. Selbst der Name, den man den Magusäern (μαγουσαῖοι) gab, ist die genaue Transskription eines semitischen Plurals.[22] Diese auf den ersten Blick überraschende Erscheinung erklärt sich durch die Geschichte der in Kleinasien eingewanderten „Magusäer". Sie sind nicht direkt von Persepolis oder Susa dorthin gelangt, sondern über Mesopotamien, und ihr Kultus war nachhaltig beeinflußt durch die Spekulationen des mächtigen Klerus, der an den babylonischen Tempeln seines Amtes waltete. Die gelehrte Theologie der Chaldäer drang in den ursprünglichen Mazdaismus ein, der mehr ein Sammelsurium von Traditionen und Riten als ein dogmatisches System war. Die Gottheiten der beiden Religionen wurden identifiziert, ihre Legenden miteinander ausgeglichen, und die semitische Astrologie, eine Frucht langer wissenschaftlicher Beobachtungen, begann die naturalistischen Mythen der Iranier zu überlagern; Ahu-

ra-Mazda wurde dem Bêl gleichgesetzt, Anâhita der Ishtar und Mithra dem Sonnengott Shamash. Infolgedessen hieß Mithra in den römischen Mysterien durchweg *Sol invictus*, obwohl er eigentlich von der Sonne verschieden ist, und ein abstruser und komplizierter astronomischer Symbolismus bildete aus diesem Grunde immer einen Teil der den Eingeweihten offenbarten Lehre und bekundete sich in den künstlerischen Kompositionen, welche die Tempel schmückten.

An einem Kultus von Kommagene, dessen wir bereits früher (S. 131) kurz gedachten, können wir deutlich genug beobachten, wie sich die Verschmelzung des Parsismus mit semitischen und anatolischen Glaubensvorstellungen vollzog, denn in diesen Gegenden sind religiöse Wandlungen zu allen Zeiten in der Form des Synkretismus aufgetreten. In der Nähe des Marktfleckens Doliche verehrte man auf dem Gipfel eines Berges eine Gottheit, die, nachdem sie zahlreiche Verkörperungen durchlaufen hatte, schließlich ein schirmender Jupiter der römischen Heere geworden war. Ursprünglich scheint dieser Gott, der den Gebrauch des Eisens erfunden haben sollte, durch einen Stamm von Schmieden, die vom Norden gekommenen Chalyber, nach Kommagene gebracht zu sein.[23] Man stellt ihn dar auf einem Stiere stehend, in der Hand die Doppelaxt, ein altes Symbol, das auf Kreta in der mykenischen Epoche verehrt wurde und sich zu Labranda in Karien und in ganz Kleinasien wiederfindet.[24] Diese Bipennis, welche der Gott von Doliche schwang, kennzeichnet ihn als den Herrn des Blitzes, der im Gewitter mit krachenden Schlägen die Bäume des Waldes fällt. Auf syrischem Boden ansässig geworden, verband sich dieser Genius des Donners mit irgendeinem lokalen

Baal, und sein Kultus nahm alle Merkmale der semitischen an. Nach den Feldzügen des Cyrus und der Begründung der persischen Herrschaft wurde dieser „Herr des Himmels" leicht mit Ahura-Mazda verwechselt, der gleich ihm, um eine Definition Herodots zu gebrauchen[25], „der ganze Kreis des Himmels" war, welchen die Perser ebenfalls auf den Gipfeln hoher Berge anbeteten. Dann, als nach Alexander eine halb iranische, halb hellenische Dynastie über Kommagene herrschte, wurde dieser Baal ein Zeus-Oromasdes (Ahura-Mazda), der in den höchsten Räumen des Äthers residierte. Eine griechische Inschrift redet von „himmlischenThronen", wo diese höchste Gottheit die Seelen ihrer Gläubigen empfängt.[26] Endlich in den lateinischen Ländern verblieb der *Iupiter Caelus* weiterhin an der Spitze des mazdäischen Pantheons[27], und in allen Provinzen stellte der *Iupiter Dolichenus* seine Tempel neben die des Mithra, zu welchem er die engsten Beziehungen unterhielt.[28]

Dieselbe Kette von Wandlungen vollzog sich an einer Anzahl anderer Orte mit einer Reihe von anderen Göttern.[29] Die mithrische Religion entstand somit im wesentlichen aus einer Kombination der iranischen Glaubensvorstellungen mit der semitischen Theologie und in zweiter Linie mit gewissen Elementen, die den einheimischen Kulten Kleinasiens entlehnt waren. Die Griechen mochten dann später die Namen der persischen Gottheiten in ihre Sprache übersetzen und den mazdäischen Kultus in gewisse Formen ihrer Mysterien kleiden[30]; die hellenische Kunst mochte den *Yazatas* die ideale äußere Erscheinung leihen, in der sie die Unsterblichen darzustellen liebte; die Philosophie, namentlich die stoische Philosophie, mochte sich be-

mühen, in den Traditionen der Magier ihre eigenen physischen und metaphysischen Theorien wiederzufinden — trotz aller dieser Ausgleichungen, Anpassungen und Interpretationen blieb der Mithriazismus immer seinem Wesen nach ein chaldäisch imprägnierter Mazdaismus und folglich eine im Grunde genommen barbarische Religion. Er war jedenfalls viel weniger hellenisiert als der alexandrinische Kultus der Isis und des Serapis oder selbst der der Großen Mutter von Pessinus und erschien infolgedessen der griechischen Welt stets unannehmbar, von der er fast gänzlich ausgeschlossen blieb. Die Sprache selbst liefert dafür einen merkwürdigen Beweis: sie enthält eine Menge von theophoren Namen, die mit denen der ägyptischen oder phrygischen Gottheiten zusammengesetzt sind, wie Serapion, Metrodoros, Metrophilos — Isidor hat sich bis auf unsere Tage erhalten — aber alle bekannt gewordenen Derivate von Mithra sind barbarischen Ursprungs. Die Griechen nahmen den Gott ihrer Erbfeinde niemals auf, und die großen Zentren der hellenischen Kultur entzogen sich seinem Einfluß, wie er dem ihrigen fernblieb.[31] Mithra wanderte unmittelbar von Asien in die lateinische Welt ein.

Hier vollzog sich die Übernahme des fremden Gottes mit überraschender Schnelligkeit, sobald der Kontakt hergestellt war. Als der Vormarsch der Römer nach dem Euphrat ihnen gestattete, sich des heiligen Schatzes zu bemächtigen, den Iran den kleinasiatischen Magiern anvertraut hatte, und als ihnen die mazdäischen Glaubensvorstellungen bekannt wurden, welche in der weltabgeschiedenen Einsamkeit der anatolischen Berge zur Reife gelangt waren, da nahmen sie diese mit Enthusiasmus an. Gegen das Ende des ersten Jahrhun-

derts von den Soldaten an alle Grenzen des römischen Reiches verpflanzt, hat der persische Kultus zahlreiche Spuren seiner gleichzeitigen Anwesenheit in der Umgebung der Lager an der Donau und am Rhein, bei den Stationen des britannischen Grenzwalls und in der Nähe der Posten hinterlassen, die staffelförmig am Rande der Sahara aufgereiht oder in den asturischen Tälern verteilt waren. Um dieselbe Zeit führten ihn die asiatischen Kaufleute in die Mittelmeerhäfen und längs der großen Verkehrsstraßen zu Wasser und zu Lande in alle handeltreibenden Städte ein. Endlich fungierten als seine Missionare die orientalischen Sklaven, die überall waren und zu allen möglichen Dingen verwendet wurden, im öffentlichen Dienst wie im Privathaushalt, in den landwirtschaftlichen Betrieben wie in finanziellen und bergbaulichen Unternehmungen und vor allem in der kaiserlichen Verwaltung, deren Bureaux sie bevölkerten. Der ausländische Gott gewann bald die Gunst der hohen Beamten und des Herrschers selbst. Am Ende des zweiten Jahrhunderts ließ Commodus sich in seine Mysterien einweihen, und diese Bekehrung machte ungeheueres Aufsehen. Hundert Jahre später war die Macht Mithras derart gewachsen, daß es einen Augenblick schien, als könnte er seine Rivalen aus dem Orient und dem Okzident verdunkeln und sollte er die ganze römische Welt beherrschen. Im Jahre 307 weihten Diokletian, Galerius und Licinius, welche eine feierliche Entrevue in Carnuntum an der Donau zusammenführte, dort dem Mithra ein Heiligtum als dem „Beschützer ihres Reiches" (*fautori imperii sui*).[32]

* * *

Welche Motive erzeugten die allgemeine Begeisterung, welche die obskuren Plebejer wie die Großen der Erde zu den Altären des barbarischen Gottes trieb? Wir haben schon früher diese Frage durch eine Darstellung dessen zu beantworten versucht, was wir von den Mysterien des Mithra zu wissen vermochten. Und wir würden Bedenken tragen, hier zu wiederholen, was jeder, der sich darüber unterrichten wollte, in einem großen und sogar in einem kleinen Buche hat lesen können.[33] Aber wir haben in diesem Zusammenhange das Problem unter einem anderen Gesichtswinkel zu betrachten. Der persische Kultus ist von allen orientalischen der letzte, der zu den Römern gelangt ist. Welches neue Prinzip hat er ihnen gebracht? Welchen besonderen Eigenschaften verdankt er seine Überlegenheit? Wodurch zeichnete er sich aus in dem Wettstreit der Bekenntnisse jeder Herkunft, die damals um die Weltherrschaft rangen?

Es waren nicht seine Lehren über das Wesen der himmlischen Götter, die seine Eigenart ausmachten und ihm seinen besonderen Wert verliehen. Ohne Zweifel ist der Parsismus unter allen heidnischen Religionen diejenige, welche sich am meisten dem Monotheismus nähert; Ahura-Mazda ist hoch über alle anderen himmlischen Geister erhaben. Aber die Lehren des Mithriazismus sind nicht die zoroastrischen. Von Iran erhielt er vor allem seine Mythen und seine Riten; seine mit chaldäischer Gelehrsamkeit durch und durch getränkte Theologie unterschied sich jedenfalls nicht merklich von der der syrischen Priester. Sie stellt an die Spitze der göttlichen Hierarchie eine Abstraktion, welche sie als die erste Ursache betrachtet: die deifizierte Zeit, den Zrvan Akarana des Avesta, der die Re-

volutionen der Gestirne regelt und der absolute Herr aller Dinge ist. Der in den Himmeln thronende Ahura-Mazda ist, wie wir gesehen haben, das Äquivalent des *Baʿal šamîn* geworden, und vor den Magiern führten die Semiten im Okzident die Anbetung der Sonne als des Prinzips alles Lebens und alles Lichtes ein. Der Astrolatrie und Astrologie Babels entstammen die Theorien, die in den Mithräen vorgetragen wurden, wie die der semitischen Tempel, und so erklärt sich der intime Konnex der beiden Kulte. Nicht dieses halb religiöse, halb wissenschaftliche System ist in dem erstgenannten das spezifisch Iranische und Originelle.

Auch nicht durch ihre Liturgie haben die persischen Mysterien die Massen gewonnen. Ihre geheimen Zeremonien, die in den Höhlen der Berge oder wenigstens im Dunkel der unterirdischen Krypten vollzogen wurden, waren ohne Zweifel dazu geeignet, heiliges Grauen einzuflößen. Man fand dort in der Teilnahme an gottesdienstlichen Mahlen auch sittliche Stärkung und Belebung; indem man sich einer Art Taufe unterzog, glaubte man Versöhnung für seine Sünden und Ruhe für sein Gewissen zu erlangen. Aber diese heiligen Mahle und diese reinigenden Waschungen begegnen uns, mit denselben geistlichen Hoffnungen verknüpft, auch in anderen orientalischen Kulten, und das suggestive und prunkvolle Ritual des ägyptischen Klerus war gewiß eindrucksvoller als das der Magier. Das in den Höhlen des persischen Gottes figürlich dargestellte mythische Drama, dessen Schlußkatastrophe in der Opferung eines Stieres bestand, welcher als Schöpfer und Erneuerer dieser irdischen Welt betrachtet wurde, war jedenfalls trivaler und minder pathetisch als der Schmerz und die Trauer der Isis, welche den zerstückelten Leich-

nam ihres Gatten sucht und ihn ins Leben zurückruft, oder als die Klagen und der Jubel der Cybele, die ihren Geliebten Attis beweint und wiedererweckt.

Aber Persien führte in die Religion ein wichtiges Prinzip ein: den Dualismus. Er war es, der den Mithriazismus von den anderen Sekten unterschied und seine Dogmatik wie seine Moral beseelte, indem er ihnen eine Bestimmtheit und eine Geschlossenheit verlieh, welche bis dahin im römischen Heidentum unerhört war. Er betrachtete das Universum unter einem vorher unbekannten Gesichtswinkel und wies gleichzeitig dem Dasein ein neues Ziel.

Zweifellos erscheint der Dualismus, wenn man darunter den Gegensatz zwischen Geist und Materie, Vernunft und Sinnlichkeit versteht, schon viel früher in der griechischen Philosophie[34] und bildet eine der grundlegenden Ideen des Neupythagoreismus und des Philonischen Denkens. Aber was die Lehre der Magier auszeichnet, ist dies, daß sie das böse Prinzip vergöttlicht, es dem höchsten Gott als Rivalen gegenüberstellt und verkündet, daß allen beiden kultische Verehrung gebühre. Dieses System, welches für das Problem der Existenz des Bösen, diese Klippe theologischer Spekulation, eine offenbar einfache Lösung darbot, zog die gebildeten Geister an, wie es die Massen gewann, die in ihm eine Erklärung für ihre Leiden fanden. Gerade in dem Augenblick, als sich die Mysterien des Mithra verbreiteten, setzt Plutarch es wohlgefällig auseinander und neigt dazu, es anzunehmen[35], und seit dieser Zeit sieht man in der Literatur die „Gegengötter" (ἀντίθεοι)[36] auftauchen, Dämonen, welche unter dem Befehl der Macht der Finsternis[37] gegen die himmlischen Geister, die Boten oder

„Engel“[38] der höchsten Gottheit, streiten. Es sind die Daêvas Ahrimans im Kampfe mit den Yazatas des Ormuzd.

Eine merkwürdige Stelle bei Porphyrius[39] zeigt uns, wie schon die ersten Neuplatoniker die persische Dämonologie ihrem System eingegliedert haben. Unter der höchsten Gottheit, die unkörperlich und unteilbar ist, unter den Sternen und den Planeten leben unzählige Dämonen[40]; manche haben einen besonderen Namen erhalten — es sind die Götter der Nationen und der Staaten — der Rest bildet eine anonyme Masse. Sie zerfallen in zwei Heerhaufen: die einen sind wohltätige Geister; sie schenken den Pflanzen und Tieren Fruchtbarkeit, der Natur schönes Wetter, dem Menschen die Wissenschaft. Sie dienen als Mittler zwischen den Gottheiten und ihren Verehrern, indem sie Huldigungen und Gebete zum Himmel hinauf, Vorzeichen und Weissagungen vom Himmel herab bringen. Die anderen dagegen sind böse Geister, welche die der Erde benachbarten Räume bewohnen, und es gibt nichts Schlechtes, das sie nicht ins Werk zu setzen bestrebt sind.[41] Gewalttätig und listig, ungestüm und verschlagen zugleich, sind sie die Urheber alles Unglücks, das über die Erde hereinbricht: Seuchen, Hungersnöte, Stürme, Erdbeben sind ihre Werke. Sie entzünden im Herzen der Menschen unselige Leidenschaften und verbotene Wünsche und stiften Kriege und Revolutionen an. Im Täuschen gewandt, haben sie Wohlgefallen an Lüge und Betrug; sie begünstigen das Blendwerk und die Mystifikationen der Zauberer[42] und weiden sich an den blutigen Opfern, welche die Magier ihnen allen und namentlich ihrem Anführer darbringen.

Mit diesen nahe verwandte Lehren wurden jeden-

falls in den Mithrasmysterien verkündet; Ahriman (*Arimanius*), der König des düsteren Reiches der Unterwelt, der Herr der höllischen Geister, wurde in ihnen kultisch verehrt.[43] Dieser Kultus hat sich im Orient bei den Yezidis oder Teufelsanbetern bis auf die Gegenwart erhalten.

Wenn Theodor von Mopsuestia in seiner Schrift gegen die Magier[44] von Ahriman spricht, so nennt er ihn Satan (Σατανᾶς). In der Tat besteht zwischen diesen beiden Gestalten eine auf den ersten Blick überraschende Ähnlichkeit. Sie sind beide die Häupter eines zahlreichen Heeres von Dämonen; jeder von beiden ist der Geist des Irrtums und der Lüge, der Fürst der Finsternis, der Versucher und der Verderber. Man könnte ein beinahe identisches Bild von diesen beiden Doppelgängern entwerfen, und tatsächlich handelt es sich um ein und dieselbe Figur unter verschiedenem Namen. Man nimmt allgemein an, daß das Judentum den Mazdäern mit einem Teil ihres Dualismus die Vorstellung eines Widersachers Gottes entlehnt hat.[45] Es ist daher sehr natürlich, daß die jüdische Lehre, deren Erbin das Christentum wurde, der der Mithrasmysterien ähnlich ist. Ein großer Teil der mehr oder weniger orthodoxen Gedanken und Bilder, aus denen im Mittelalter das Schreckgespenst der Hölle und des Teufels erwuchs, flossen ihm mithin von Persien auf einem doppelten Umwege zu: einerseits durch die jüdisch-christliche, kanonische oder apokryphe Literatur, anderseits durch die Überlebsel des Mithraskultes und die verschiedenen Manichäersekten, die in Europa die alten iranischen Lehren über den Gegensatz der beiden Weltprinzipe weiter verkündigten.

Aber die theoretische Zustimmung der Geister zu

Dogmen, welche sie befriedigen, genügt noch nicht, um sie für eine Religion zu gewinnen. Diese muß ihnen neben Gründen des Glaubens Motive des Handelns und Gegenstände der Hoffnung schenken. Der iranische Dualismus war nicht nur eine bedeutende metaphysische Konzeption; er bildete auch die Grundlage einer überaus kraftvollen Moral. Es war vor allem diese Moral, welche in der römischen Gesellschaft des zweiten und dritten Jahrhunderts mit ihrem unbefriedigten Verlangen nach vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit den Erfolg der mithrischen Mysterien sicherte.

Eine leider zu bündige Redewendung des Kaisers Julian[46] lehrt uns, daß Mithra seinen Eingeweihten „Gebote" (ἐντολαί) gab und deren getreue Erfüllung in dieser wie in jener Welt belohnte. Das Gewicht, welches die Perser auf ihre eigenartige Ethik legten, die Strenge, mit der sie auf die Erfüllung ihrer Vorschriften hielten, ist vielleicht der bezeichnendste Zug ihres nationalen Charakters, wie er uns im Lichte der Geschichte entgegentritt. Eine Rasse von Eroberern, standen sie, wie die Römer, unter straffer Disziplin und empfanden, wie jene, ihre Notwendigkeit für die Verwaltung eines ausgedehnten Reiches. Zwischen den beiden Herrschervölkern bestanden verwandte Beziehungen, welche sie über die griechische Welt hinweg miteinander verknüpften. Der Mazdaismus brachte dem alten lateinischen Gefühl, daß die Religion eine praktische Wirkung haben müsse, die langersehnte Befriedigung, regelte den Lebenswandel der Individuen und trug zum Wohl des Staates bei.[47] Indem er hier die imperative Moral Irans einführte, flößte Mithra dem Heidentum des Abendlandes neue Kraft ein.

Leider ist uns der Wortlaut des mithrischen Deka-

logs nicht erhalten, und wir können daher seine Hauptvorschriften nur auf induktivem Wege rekonstruieren.

Mithra, der alte Genius des Lichtes, ist im Zoroastrismus der Gott der Wahrheit und der Gerechtigkeit geworden und es im Okzident geblieben. Er ist der mazdäische Apollon, aber während der Hellenismus mit seinem regeren Schönheitssinn in dem Bilde seines Apollon die ästhetischen Eigenschaften weiter entwickelt hat, haben die Perser, in ihrem Denken vor allem den Aufgaben des sittlichen Lebens zugewandt, bei Mithra den moralischen Charakter betont.[48] Ein Zug, welcher den in dieser Hinsicht wenig skrupulösen Griechen bei ihren orientalischen Nachbarn aufgefallen war, war ihr Abscheu vor der Lüge; diese war tatsächlich in Ahriman verkörpert. Mithra war immer der Gott, den man als Bürgen des gegebenen Wortes anrief, und der die strikte Erfüllung übernommener Verpflichtungen sicherte. Die absolute Eidestreue mußte eine der wichtigsten Tugenden für eine Religion von Soldaten sein, deren erste Handlung nach ihrer Einreihung in das Heer darin bestand, daß sie dem Herrscher Gehorsam und Ergebenheit schwuren. Man pries im Kreise ihrer Anhänger Loyalität und Biedersinn und pflegte ohne Zweifel Anschauungen, die unserem modernen Ehrbegriff sehr nahe standen.

Neben dem Respekt vor der Autorität predigte man hier brüderliche Gesinnung. Die Eingeweihten betrachteten sich sämtlich als Söhne desselben Vaters, die in wechselseitiger Zuneigung verbunden sein sollten. Erweiterten sie die Nächstenliebe bis zu jener universellen Charitas, die von der Philosophie und vom Christentum gelehrt wurde? Der Kaiser Julian, der ein from-

mer Myste war, stellt mit Vorliebe ein ganz ähnliches Ideal auf, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich die Mithriasten gegen das Ende des Heidentums zu dieser Auffassung ihrer Pflicht aufschwangen[49]. Aber sie waren nicht ihre Urheber. Sie scheinen mehr Gewicht auf männliche Eigenschaften als auf Mitleid oder Sanftmut gelegt zu haben. Die Brüderlichkeit dieser Eingeweihten, die den Namen „Soldaten" erhielten, war ohne Zweifel weit mehr mit der Kameradschaft in einem Regiment verwandt — den Korpsgeist nicht ausgenommen — als mit der Nächstenliebe, welche die Werke der sich aller Notleidenden annehmenden Barmherzigkeit beseelt.

In der Vorstellung aller primitiven Völker ist die Natur mit unreinen und boshaften Geistern erfüllt, welche diejenigen verderben und quälen, die ihre Ruhe stören. Aber der Dualismus verlieh diesem allgemeinen Glauben mit der dogmatischen Begründung eine unerhörte Kraft. Der ganze Mazdaismus wird von den Ideen der Reinheit und der Unreinheit beherrscht. „Keine Religion der Welt hat jemals so vollkommen in dem Dienste eines kathartischen Ideals gestanden."[50] Vollkommene Reinheit war das Ziel, dem das Leben des Gläubigen zustreben sollte. Mit unendlicher Vorsicht mußte er es vermeiden, die göttlichen Elemente, wie Wasser und Feuer, oder auch seine eigene Person zu verunreinigen, und sich, um jede Befleckung zu tilgen, vielfachen Lustrationen unterziehen. Aber ebensowenig wie in den syrischen Kulten der Kaiserzeit (S. 139 f.) waren diese Riten im Mithriazismus ein äußerer, mechanischer, körperlicher, von der alten Idee des *tabu* erfüllter Vorgang geblieben. Die mithrische Taufe wusch sittliche Makel ab; die Reinheit, nach

der man sich sehnte, hatte geistigen Charakter erhalten.

Diese vollkommene Reinheit unterscheidet die persischen Mysterien von denen aller anderen orientalischen Götter. Serapis ist der Bruder und der Gemahl der Isis; Attis der Geliebte der Cybele; jeder syrische Baal ist mit einer Gefährtin verbunden — Mithra lebt einsam, Mithra ist keusch, Mithra ist heilig (*sanctus*)[51] und an die Stelle der Anbetung der fruchtbaren Natur setzt er eine neue Verehrung, die der Enthaltsamkeit.

Aber wenn der Kampf gegen die Sinnlichkeit lobenswert ist, wenn das Vollkommenheitsideal dieser mazdäischen Sekte sich schon der Askese zuneigt, in welche der manichäische Tugendbegriff umschlug, so wird doch das Gute nicht nur durch Entsagung und Herrschaft über sich selbst, sondern auch durch die Tat verwirklicht. Es genügt nicht, daß eine Religion einen Pflichtenkodex aufstellt; um wirksam zu sein, muß sie Motive für seine praktische Erfüllung an die Hand geben. Der Dualismus — gerade hier macht sich sein Einfluß vor allem geltend — war besonders dazu angetan, die individuelle Anstrengung zu begünstigen und die menschliche Energie zu entwickeln. Die Welt ist der Schauplatz eines beständigen Kampfes zwischen zwei Mächten, die sich in die Herrschaft über sie teilen, und das Ziel, welches sie erreichen soll, ist die Beseitigung des Bösen und die unbestrittene Herrschaft, das ausschließliche Regiment des Guten. Die Tiere und die Pflanzen wie die Menschen stehen sich in zwei feindlichen Lagern gegenüber, und unversöhnliche Feindschaft trennt sie voneinander; die ganze Natur nimmt teil an dem ewigen Kampfe der beiden entgegengesetzten Prinzipien. Die von dem höllischen Geiste

geschaffenen Dämonen tauchen unaufhörlich aus der Tiefe auf, um über die Oberfläche der Erde zu schweifen; sie dringen überall ein und überallhin tragen sie Verderben, Angst, Krankheit und Tod. Die Himmelsgeister und die Frommen müssen ihre unablässig wiederholten Angriffe immer wieder abschlagen. Jener Kampf setzt sich fort und spiegelt sich in Herz und Gewissen des Menschen, des Mikrokosmos, wo das göttliche Gesetz der Pflicht und die Einflüsterung der bösen Geister miteinander streiten. Das Leben ist ein Krieg ohne Waffenstillstand und ohne Erbarmen. Die Aufgabe des wahren Mazdäers besteht darin, in jedem Augenblick das Böse zu bekämpfen und so allmählich den Triumph des Ormuzd in der Welt herbeizuführen. Der Gläubige ist der Mitarbeiter der Götter bei ihrem Werk der Reinigung und der Vollendung. Die Mithriasten verloren sich nicht wie andere Sekten in beschauliche Mystik; ihre agonistische Moral, ich wiederhole es, begünstigte in hervorragender Weise das Handeln, und in einer Zeit der Erschlaffung, der Anarchie und der Verwirrung fanden die Eingeweihten in ihren Vorschriften Antrieb, Halt und Stütze. Der Widerstand gegen die Verlockungen niedriger Instinkte erschien ihnen in dem Glanze kriegerischer Heldentaten, und so wurde ihr Charakter durch ein wirksames Prinzip des Fortschritts bereichert. Indem der Dualismus eine neue Weltanschauung brachte, verlieh er auch dem Leben einen neuen Sinn.

Derselbe Dualismus bestimmt auch die eschatologischen Vorstellungen der Mithriasten, und das Ringen zwischen Himmel und Hölle findet in der Welt jenseits des Grabes seine Fortsetzung.[52] Mithra ist nicht nur der „unbesiegbare“ Gott, welcher seinen Gläubigen

in ihrem Kampfe gegen die Bosheit der Dämonen beisteht, der starke Gefährte, der in den Versuchungen der Menschen ihrer Schwachheit aufhilft. Als Gegner der höllischen Mächte sichert er das Heil seiner Schutzbefohlenen im Jenseits wie hienieden. Wenn nach dem Tode der Geist der Verwesung sich des Leichnams bemächtigt, so kämpfen die Geister der Finsternis und die Boten des Himmels um den Besitz der Seele, die ihrem fleischlichen Gefängnis entronnen ist. Sie wird vor ein Gericht gestellt, bei dem Mithra den Vorsitz führt, und wenn ihre Verdienste, auf die Wage des Gottes gelegt, ihre Sünden übertreffen, so verteidigt er sie gegen die Diener Ahrimans, die sie in den Abgrund der Hölle zu schleppen versuchen, und führt sie den himmlischen Räumen zu, wo Jupiter-Ormuzd in ewiger Klarheit thront. Die Mithriasten glaubten nicht, wie die Anhänger des Serapis, daß der Ort der Seligen in den Tiefen der Erde läge[53]; dieses dunkle Reich ist für sie die Domäne der bösen Wesen: die Seelen der Gerechten wohnen in dem ewigen Lichte, das über den Sternen leuchtet, und auf der Reise durch die Planetensphären jeder Sinnlichkeit und jeder Begierde entkleidet[54], werden sie so rein wie die Götter, deren Genossen sie fortan bleiben.

Am Ende der Welt sollen auch die Leiber sogar jener Seligkeit teilhaftig werden, denn, wie bei den Ägyptern (S. 117), so ist es hier die ganze menschliche Persönlichkeit, welche zum Genuß des ewigen Lebens berufen ist. Wenn die Zeit vollendet ist, dann wird Mithra alle Menschen auferwecken und den Guten einen wunderbaren Trank reichen, der ihnen Unsterblichkeit verleiht, während die Bösen samt Ahriman selbst vernichtet werden.

* * *

Unter allen orientalischen Kulten bildet keiner ein so festgeschlossenes System wie dieser; keiner hatte solchen sittlichen Schwung und konnte die Geister und die Herzen so gefangen nehmen. In vieler Hinsicht gab er der heidnischen Welt die endgültige Form ihres religiösen Bekenntnisses, und die Einwirkung der Ideen, welche er verbreitet hat, ging weit über den Moment hinaus, in dem er eines gewaltsamen Todes starb. Der iranische Dualismus hat in Europa gewisse Prinzipien heimisch gemacht, die nicht nur seine römischen Gegner beeinflußt haben, sondern die bis auf den heutigen Tag wirksam sind, und seine gesamte Geschichte beweist mithin die Tatsache, auf welche wir bereits zu Anfang hindeuteten: die defensive und die aggressive Kraft der persischen Kultur und Religion.[55] Beide waren von so selbständiger Originalität, daß sie im Orient nicht nur der Absorption durch den Hellenismus widerstanden und die christliche Propaganda zum Scheitern brachten, sondern selbst durch die zerstörende Gewalt des Islams nicht ausgerottet werden konnten. Firdusi verherrlicht noch die alten nationalen Überlieferungen und die mythischen Heroen des Mazdaismus, und während die Idolatrie Ägyptens, Syriens und Kleinasiens verschwunden oder von ihrer einstigen Höhe herabgesunken ist, gibt es noch heute Anhänger Zarathustras, welche die Zeremonien des Avesta fromm vollziehen und den reinen Kult des Feuers pflegen.

Der mithrische Mazdaismus wäre ferner beinahe — und das ist ein neuer Beweis für seine Lebenskraft — im dritten Jahrhundert eine Art Staatsreligion des römischen Reiches geworden. Oft hat man bei dieser Gelegenheit das Rort Renans[56] zitiert: „*Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie*

mortelle, le monde eût été mithriaste." Der berühmte Gelehrte hat, als er diesen kühnen Gedanken dachte, ohne Zweifel einen Augenblick über die Gestalt nachgesonnen, welche diese arme Welt dann angenommen haben würde. Vermutlich hat er sich dabei auch vorgestellt, was einer seiner Schüler uns einreden möchte[57], nämlich daß dann die Moral der Menschheit kaum eine andere geworden wäre — ein wenig männlicher vielleicht, etwas weniger barmherzig, aber nur um eine geringe Nuance. Die gelehrte Theologie, welche die Mysterien verkündeten, würde augenscheinlich einen lobenswerten Respekt vor der Wissenschaft gezeigt haben, aber da ihre Dogmen auf einer verkehrten Physik beruhten, so würde sie offenbar eine unendliche Masse von Irrtümern konserviert haben: die Astronomie würde nicht verschwunden sein, aber die Astrologie wäre unausrottbar gewesen, und noch heute würde sich, wie sie es forderte, der Himmel um die Erde drehen. Eine besonders große Gefahr wäre, so scheint es, die Begründung eines theokratischen Absolutismus durch die Cäsaren gewesen, dem die orientalischen Lehren über die Gottheit der Könige zur Stütze gedient hätten; der Bund zwischen Thron und Altar würde dann unauflöslich geworden sein, und Europa niemals den im großen und ganzen doch lebenweckenden Kampf zwischen Kirche und Staat kennen gelernt haben. Aber anderseits trug die Disziplin des Mithriazismus, welche die individuelle Energie förderte, und die demokratische Verfassung seiner Assoziationen, in denen sich Senatoren und Sklaven zusammenfanden, einen Keim der Freiheit in sich . . . . Man könnte lange über diese entgegengesetzten Möglichkeiten diskutieren; aber es gibt kaum ein müßigeres Spiel der

Gedanken als den Versuch, die Geschichte noch einmal zu machen und Vermutungen darüber anzustellen, was geschehen sein würde, falls sich ein solches Ereignis nicht begeben hätte. Welche Vision könnte uns die unbekannten Ufer schauen lassen, die der Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen, der uns mit sich forträgt, dann mit seinen Wellen bespült haben würde, wenn er einst von seinem tatsächlichen Laufe abgewichen wäre?

VII.

ASTROLOGIE UND MAGIE

Wenn wir die unbedingte Autorität gewahren, welche die Astrologie in der römischen Kaiserzeit besitzt, so können wir uns eines Gefühls der Überraschung kaum erwehren. Wir begreifen nur schwer, daß man sie als die vornehmste aller Künste und als die Königin der Wissenschaften feiern konnte.[1] Nur mit Mühe vergegenwärtigen wir uns die kulturellen Verhältnisse, die ein solches Phänomen möglich machten, weil unsere Geistesverfassung heute eine ganz andere geworden ist. Nach und nach hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß man die Zukunft — wenigstens die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft — nicht zu erkennen, sondern nur Mutmaßungen darüber aufzustellen vermag. Der Fortschritt des Wissens hat zum Nichtwissen geführt.

Anders lagen die Dinge im Altertum: der Glaube an Orakel und Weissagungen war allgemein verbreitet. Nur die alten Methoden der Divination waren im Beginn unserer Zeitrechnung mit dem Rest der griechisch-römischen Religion in einen gewissen Mißkredit geraten. Man glaubte nicht mehr recht daran, daß die Gier oder die Unlust, welche die heiligen Hühner ihrem Futter gegenüber bewiesen, oder auch die Richtung des Vogelflugs zukünftige Erfolge oder Mißgeschicke ankündigten. Die hellenischen Orakel waren verein-

samt und schwiegen. Die Astrologie dagegen erschien damals in dem vollen Glanze einer exakten Wissenschaft, die auf unendlich langer Erfahrung beruhte. Sie machte sich anheischig, die Ereignisse im Leben des einzelnen mit derselben Sicherheit vorherzusagen wie das Datum einer Eklipse. Die Welt fühlte sich unwiderstehlich zu ihr hingezogen. Nach und nach drängte sie all die alten Methoden, die man ersonnen hatte, um die Rätsel der Zukunft zu lösen, in den Hintergrund und brachte sie in Vergessenheit. Die Haruspizin und die augurale Kunst wurden aufgegeben, und nicht einmal die Orakel schützte ihr alter Ruf gegen den unaufhaltsam fortschreitenden Verfall. Dieses ungeheure Wahngebilde wandelte den Kultus wie die Divination um; es durchdrang alles mit seinem Geiste. Und in der Tat, wenn das wesentliche Charakteristikum der Wissenschaft in der Fähigkeit zur Voraussage besteht, wie manche Gelehrte noch heute meinen [2], dann konnte keine Disziplin sich mit dieser messen oder sich ihrem Einfluß entziehen.

Ihr Erfolg war an den der orientalischen Religionen gebunden, welche der Astrologie ihre Unterstützung liehen, wie sie diesen die ihrige gewährte. Wir haben gesehen, wie sie in das semitische Heidentum eingedrungen war, den persischen Mazdaismus umgewandelt und sogar den exklusiven Hochmut der ägyptischen Priester zur Unterwerfung gebracht hatte.[3] Ohne Zweifel wurden in Alexandrien, um das Jahr 150 v. Chr.[4], in griechischer Sprache mystische Traktate verfaßt, die man dem alten Pharao Nechepso und seinem Vertrauten, dem Priester Petosiris zuschrieb, nebelhafte und abstruse Werke, die im gewissen Sinne die heiligen Bücher des neuen Glaubens an die Macht der Gestirne wurden. Um

dieselbe Zeit beginnt sich in Italien die chaldäische Genethlialogie zu verbreiten, für welche vorher ein Diener des Gottes Bêl, der von Babylon nach der Insel Kos gelangt war, Berosos, die Neugierde der Griechen mit Erfolg in Anspruch genommen hatte.[5]

Im Jahre 139 vertreibt ein Prätor gleichzeitig mit den Juden die *Chaldaei* aus Rom. Aber alle Diener der syrischen Göttin, die sich bereits in beträchtlicher Anzahl im Abendlande vorfanden, waren die Klienten und die Anwälte dieser orientalischen Propheten (S. 122), und die getroffenen polizeilichen Maßregeln vermochten die Ausbreitung ihrer Lehren ebensowenig zu hindern wie die der asiatischen Mysterien. Zur Zeit des Pompejus schrieb ein für den Okkultismus sehr eingenommener Senator, Nigidius Figulus, in lateinischer Sprache über die barbarische Uranographie. Aber der Gelehrte, dessen Ansehen vor allem dazu beitrug, der geheimnisvollen Kunst der Sterndeutung Eingang zu verschaffen, war ein syrischer Philosoph von enzyklopädischem Wissen, Posidonius von Apamea, der Lehrer Ciceros.[6] Die Werke dieses ebenso kenntnisreichen als frommen Denkers waren von unvergleichlicher Bedeutung für die Entwicklung der gesamten römischen Theologie.

In der Kaiserzeit, als die semitischen Baʿalim und Mithra ihre Triumphe feiern, macht auch die Astrologie überall ihren Einfluß geltend. In dieser Epoche huldigen ihr alle: die Cäsaren werden ihre eifrigen Adepten, oft auf Kosten der alten Kulte. Tiberius vernachlässigt die Götter, weil er nur an das Schicksal glaubt[7], und Otho, erfüllt von blindem Vertrauen auf seine orientalischen Wahrsager, marschiert gegen Vitellius trotz der unheilvollen Vorzeichen, die seinen offi-

ziellen Klerus erschrecken.[8] Die ernsthaftesten Gelehrten, wie Ptolemäus unter den Antoninen, beschäftigen sich mit den Prinzipien dieser vermeintlichen Wissenschaft, und die besten Geister erkennen sie an. In der Tat unterscheidet eigentlich keiner mehr zwischen der Astronomie und ihrer illegitimen Schwester. Die Literatur bemächtigt sich dieses neuen und schwierigen Themas, und schon unter Augustus oder Tiberius versuchte Manilius in seiner Begeisterung für den siderischen Fatalismus die trockene „Mathematik" poetisch zu gestalten, wie Lucretius, dessen Rivale er ist, es bezüglich des epikureischen Atomismus getan hatte. Sogar die Kunst sucht hier Anregungen und findet Gefallen daran, die Gestirngottheiten darzustellen: die Architekten erbauen in Rom und den Provinzen prunkvolle *septizonia* nach dem Vorbilde der sieben Sphären, in denen sich die Planeten, die Herren unserer Geschicke, bewegen.[9] Anfangs aristokratisch[10] — denn ein genaues Horoskop zu erhalten ist eine komplizierte Sache, und eine Konsultation kostet viel Geld — wird die asiatische Divination rasch populär, namentlich in den städtischen Zentren, die von morgenländischen Sklaven wimmeln. Die gelehrten Genethlialogen an den Observatorien hatten obskure Kollegen, die an den Straßenecken oder in den Höfen der Landgüter wahrsagten. Selbst die vulgären Epitaphe, die nach einem Wort de Rossis das Gesindel unter den Inschriften darstellen, haben Spuren dieser Glaubensvorstellungen bewahrt. Es wird üblich, in ihnen die Stunde der Geburt genau anzugeben, denn diese hat bereits über die Stunde des Todes entschieden:

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet.[11]

Bald will man nichts mehr unternehmen, sei es Großes oder Kleines, ohne den Astrologen zu befragen. Nicht nur über die wichtigeren Ereignisse der Öffentlichkeit, wie die Operationen eines Feldzuges, die Gründung einer Stadt oder die Thronbesteigung eines Fürsten möchte man seine Voraussagen hören; nicht nur eine Heirat, eine Reise, ein Umzug, sondern die unbedeutendsten Verrichtungen des täglichen Lebens werden in allem Ernste von seinem Gutachten abhängig gemacht. Man ladet nicht mehr zu einem Diner ein oder nimmt eine solche Einladung nicht mehr an, man geht nicht mehr ins Bad oder zu seinem Friseur, man wechselt nicht mehr die Kleider, man feilt sich nicht mehr die Nägel, ohne den günstigen Moment dazu abgewartet zu haben.[12] Die Sammlungen von „Initiativen" (καταρχαί), die auf uns gekommen sind, enthalten Fragen, die uns lächeln lassen. Ob ein Sohn, dessen Geburt bevorsteht, eine große Nase haben wird? Ob eine Tochter, die zur Welt kommt, galante Abenteuer haben wird?[13] Und gewisse Vorschriften erscheinen fast wie eine Parodie: wer sich bei zunehmendem Monde die Haare schneiden läßt, wird kahlköpfig — offenbar ist hier die Analogie maßgebend gewesen.[14]

Das ganze Dasein der Individuen wie der Staaten bis zu seinen unbedeutendsten Vorkommnissen hängt also von den Gestirnen ab. Die unbedingte Herrschaft, welche sie nach allgemeiner Annahme über das tägliche Geschick eines jeden ausübten, modifizierte sogar die Umgangssprache und hat Spuren in allen Derivaten des Lateinischen hinterlassen. Wenn wir z.B. die französischen Namen der Wochentage Lundi, Mardi, Mercredi gebrauchen, so treiben wir Astrologie, ohne es zu wissen, denn gerade diese lehrte, daß der erste dem

Monde, der zweite dem Mars, der dritte dem Merkur unterstände, wie die vier letzten den anderen Planeten; und wir legen diesen Gestirnen, ohne daran zu denken, noch ihre alten Eigenschaften bei, wenn wir von einem martialischen, jovialen oder lunatischen Charakter reden.[15]

Indessen ist anzuerkennen, daß der griechische Geist sich gegen den Wahn aufzulehnen versuchte, der sich der Welt bemächtigte, und seit der Epoche ihrer Ausbreitung fand die Apotelesmatik Gegner unter den Philosophen. Der scharfsinnigste dieser Gegner war im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung der Probabilist Karneades. Die topischen Argumente, die er geltend gemacht hatte, wurden von den späteren Polemikern in tausend Formen wieder aufgenommen, reproduziert und weiter entwickelt. So dieses: sind alle Menschen, die in einer Schlacht oder bei einem Schiffbruch zusammen umkommen, in demselben Augenblick geboren, weil sie dasselbe Los ereilt hat? Oder umgekehrt: Sehen wir nicht oft, daß Zwillinge, die um dieselbe Zeit zur Welt gekommen sind, die ungleichartigsten Charaktere und die verschiedensten Schicksale haben?

Aber die Dialektik ist eine Art Fechtkunst, in der sich die Griechen immer ausgezeichnet haben, und die Verteidiger der Astrologie fanden auf alles eine Antwort. Sie bemühten sich namentlich, die augenscheinlichen Wahrheiten zu erhärten, auf denen das ganze Lehrgebäude ihre Kunst beruhte: die Wirkung, welche die Gestirne auf die Phänomene der Natur und den Charakter der Individuen ausübten. Kann man leugnen, so sagten sie, daß die Sonne die Vegetation erstehen und vergehen läßt, daß sie die Tiere brünstig macht oder sie in lethargischen Schlummer versenkt? Hängt

die Bewegung der Gezeiten nicht vom Lauf des Mondes ab? Ist der Eintritt gewisser Konstellationen nicht in jedem Jahr von Stürmen begleitet? Sind endlich die physischen und moralischen Eigenschaften der Rassen nicht offenbar durch das Klima bestimmt, unter dem sie leben? Der Einfluß des Himmels auf die Erde ist unverkennbar, und wenn man die Einwirkung der Gestirne zugibt, dann sind auch alle Voraussagen, welche sich auf diese gründen, berechtigt. Nimmt man das grundlegende Prinzip einmal an, so ergeben sich aus ihm die entsprechenden Lehrsätze in logischer Weise von selbst.

Dieses Räsonnement erschien im allgemeinen unwiderleglich. Die Astrologie hatte vor dem Auftreten des Christentums, von dem sie namentlich wegen ihres Zusammenhangs mit dem Götzendienst bekämpft wurde, kaum noch andere Gegner als die, welche die Möglichkeit jeder Wissenschaft leugneten: die Neuakademiker, welche behaupteten, daß der Mensch nie zur Gewißheit gelangen könne, und die radikalen Skeptiker, wie Sextus Empiricus. Aber unterstützt von den Stoikern, die — abgesehen von wenigen Ausnahmen — ihr günstig gesinnt waren, ging die Astrologie, wie man behaupten darf, siegreich aus den ersten Schlachten hervor, die ihr geliefert wurden: die Einwände, die man gegen sie erhob, hatten nur zur Folge, daß einige ihrer Theorien modifiziert wurden. Später sicherte die allgemeine Abnahme des kritischen Geistes ihr eine fast unbestrittene Herrschaft. Die Angriffe ihrer Gegner erneuerten sich nicht; sie beschränkten sich vielmehr darauf, hundertmal bekämpfte, wenn nicht widerlegte Argumente wieder hervorzuholen, die obendrein recht verbraucht erschienen. Am Hofe der Severer hätte der, welcher den Einfluß der Planeten auf die Ereignisse

dieser Welt geleugnet hätte, für unvernünftiger gegolten als heute der, welcher ihn behauptet.

Aber, wird man sagen, wenn es den Theoretikern nicht gelang, die lehrhafte Grundlage der Apotelesmatik als falsch nachzuweisen, so mußte doch die Erfahrung ihre Verkehrtheit dartun. Ohne Zweifel mußten zahlreiche Irrtümer vorkommen und grausame Enttäuschungen hervorrufen. Nach dem Verlust eines vierjährigen Kindes, dem man eine glänzende Zukunft geweissagt hatte, brandmarken seine Eltern in seiner Grabinschrift den „lügnerischen Mathematiker, dessen überaus großer Ruf sie alle beide betrogen habe".[16] Aber keiner dachte daran, die Möglichkeit solcher Irrtümer zu leugnen. Wir haben noch Texte, in denen die Astrologen selbst offenherzig und gelehrt auseinandersetzen, wie sie sich in einem solchen Falle getäuscht haben, weil sie ein Datum des Problems nicht berücksichtigten.[17] Manilius erschrickt trotz seines grenzenlosen Vertrauens auf die Kräfte der Vernunft über die Schwierigkeit einer Aufgabe, welche ihre Leistungsfähigkeit anscheinend übersteigt[18], und im zweiten Jahrhundert beklagt Vettius Valens sich bitter über die verwünschten unklaren Köpfe, die sich als Propheten gerieren, ohne die dazu notwendige lange Vorbereitung absolviert zu haben, und so die Astrologie, auf die sie sich zu berufen wagen, verhaßt oder lächerlich machen.[19] Man muß dabei im Auge behalten, daß diese nicht nur eine Wissenschaft (ἐπιστήμη), sondern auch eine Kunst (τέχνη) war, gerade wie die Medizin — heute despektierlich, war dieser Vergleich in den Augen der Alten nur schmeichelhaft.[20] Die Beobachtung des Himmels ist, wie die des menschlichen Körpers, eine unendlich delikate Sache; es ist ebenso heikel, ein Geniturthema zu ermitteln als

eine Diagnose zu stellen, ebenso schwierig, die kosmischen Symptome zu deuten als die unseres eigenen Organismus. In dem einen wie in dem anderen Falle sind die Elemente kompliziert, und die Möglichkeit des Irrtums ist unbegrenzt. Alle Beispiele von Kranken, die trotz des Arztes oder durch seine Schuld gestorben sind, werden den, der von körperlichen Leiden gequält wird, nicht abhalten, seine Hilfe in Anspruch zu nehmen; und ebenso werden diejenigen, deren Seele von Ehrgeiz oder Unruhe verzehrt wird, ihre Zuflucht zur Astrologie nehmen, um ein Heilmittel für das moralische Fieber zu finden, das sie schüttelt. Der Kalkulator, welcher behauptet, daß er den Zeitpunkt des Todes bestimmen könne, wie der Praktiker, der ihn hinauszuschieben verspricht, sammeln eine Schar von ängstlichen Klienten um sich, die aus lauter solchen Menschen besteht, welche sich in Gedanken mit diesem furchtbaren Termin beschäftigten. Ferner, wie man von wunderbaren Kuren spricht, so erzählt man sich auch von frappanten Voraussagen — und nötigenfalls erfindet man sie. Der Wahrsager hat gewöhnlich nur zwischen einer beschränkten Anzahl von Möglichkeiten zu wählen, und nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung muß er zuweilen auch das Richtige treffen. Die Mathematik, die er zu Rate zieht, ist ihm im ganzen günstig, und ein Zufall korrigiert oft den anderen. Sodann, besitzt nicht der, welcher ein gut besuchtes Sprechzimmer hat, wenn er geschickt ist, tausend Mittel und Wege, um bei dem unsicheren Gewerbe, das er ausübt, seinerseits alle Chancen auszunutzen und in den Sternen zu lesen, was er für opportun hält? Als kluger Mann wird er die Erde viel mehr beobachten als den Himmel und sich schon davor in acht nehmen, daß er nicht zu sehr hereinfällt.

Was jedoch vor allem die Astrologie unverwundbar machte für die Schwerthiebe, welche Vernunft und gesunder Menschenverstand gegen sie führten, das war der Umstand, daß sie trotz der scheinbaren Strenge ihrer Kalkulationen und ihrer Theoreme in Wirklichkeit keine Wissenschaft, sondern ein Glaube war. Damit wollen wir nicht nur betonen, daß sie den Glauben an unbeweisbare Postulate voraussetzte — denn das gleiche könnte man von fast dem ganzen dürftigen Wissen sagen, das wir Menschen besitzen, und unsere physikalischen oder kosmologischen Systeme beruhen ebenfalls in letzter Linie auf Hypothesen — sondern die Astrologie war geboren und aufgewachsen in den Tempeln Chaldäas und Ägyptens[21]; selbst im Abendlande vergaß sie niemals ihre priesterliche Herkunft und löste sich nur halb von der Religion, die sie erzeugt hatte. In dieser Hinsicht gehört sie zu den orientalischen Kulten, welche den Gegenstand der vorliegenden Studien bilden, und unter diesem Gesichtspunkte namentlich möchte ich sie hier betrachten.

Die griechischen Werke oder Traktate astrologischen Inhalts, die auf uns gekommen sind, lassen uns den eigentlichen Charakter der Astrologie nur sehr unvollkommen erkennen. Die Byzantiner haben aus dieser Pseudowissenschaft, die der Kirche immer verdächtig blieb, alles entfernt, was nach Heidentum schmeckte. Man kann bisweilen die Fortschritte dieser Reinigungsarbeit von Manuskript zu Manuskript verfolgen.[22] Wenn sie den Namen irgendeines Gottes oder Heroen der Mythologie beibehalten, so wagen sie ihn nur noch kryptographisch zu schreiben. Sie haben rein didaktische Abhandlungen aufbewahrt, deren voll-

kommenster Typus das unablässig zitierte, kopierte und kommentierte Vierbuch des Ptolemäus ist, und sie haben fast ausschließlich gereinigte Texte reproduziert, die in trockener Weise die Prinzipien der verschiedenen Lehren resümieren. Im Altertum las man mit Vorliebe Werke von anderem Charakter. Viele „Chaldäer" würzten ihre Berechnungen und kosmologischen Theorien mit moralischen Betrachtungen und mystischen Spekulationen. Im Beginn eines Werkes, dem er den Titel „Vision" (Ὅραϲιϲ) gibt, stellt Kritodemos in prophetischer Sprache die Wahrheiten dar, die er als sichere Zuflucht in den Stürmen dieses Lebens zu bieten hat, und verspricht seinen Lesern, sie in die Reihe der Unsterblichen zu erheben.[23] Vettius Valens, ein Zeitgenosse Marc Aurels, beschwört sie in feierlicher Weise, die Geheimnisse, die er ihnen enthüllen will, nicht den Unwissenden und den Gottlosen preiszugeben.[24] Die Astrologen lieben es, sich das Ansehen von unbestechlichen und heiligen Priestern zu geben, und betrachten ihr Gewerbe gern als ein Sazerdotium.[25] In der Tat gehen diese beiden Berufe Hand in Hand: ein Mitglied des mithrischen Klerus bezeichnet sich in seiner Grabinschrift als *studiosus astrologiae*[26] und ein Sproß einer angesehenen phrygischen Prälatenfamilie feiert in Versen die prophetische Wissenschaft, die es ihm gestattet habe, unfehlbare Voraussagen weithin zu verbreiten.[27]

So offenbart sich in einigen Wendungen, die der orthodoxen Zensur entschlüpft sind, in dem Ton, den einzelne ihrer Adepten anschlagen, bereits der geheiligte Charakter der Astrologie. Aber wir müssen noch weiter zurückgreifen und den Nachweis führen, daß sie trotz der Dienste, welche Mathematik und Beob-

achtung ihr leisten, in ihrem Prinzip und ihren Schlußfolgerungen religiöser Natur ist.

Das Fundamentaldogma der Astrologie, wie sie die Griechen aufgefaßt haben, lehrt die Solidarität des Universums. Die Welt bildet einen riesigen Organismus, dessen sämtliche Teile durch einen unaufhörlichen Austausch von Molekülen und Kräften miteinander verbunden sind. Die Gestirne wirken als unerschöpfliche Energiequellen beständig auf die Erde und den Menschen — auf den Menschen, der einen Abriß der gesamten Natur, einen „Mikrokosmos“ darstellt, bei dem jedes Element in Beziehung zu irgendeinem Teile des gestirnten Himmels steht. Das ist in wenigen Worten die Theorie, welche die stoischen Schüler der „Chaldäer“ formuliert haben [28]; aber wenn man sie des ganzen philosophischen Aufputzes entkleidet, mit dem man sie geschmückt hat, was findet man dann als ihre Grundlage? Die Idee der „Sympathie“, einen Glauben, der ebenso alt ist als die menschliche Gesellschaft. Auch die wilden Völker statuieren geheimnisvolle Wechselbeziehungen zwischen allen Körpern und allen Wesen, die Himmel und Erde erfüllen und in ihren Augen ebenfalls mit eigenem Leben beseelt und mit verborgenen Kräften begabt sind — wir werden bei der Behandlung der Magie noch darauf zurückkommen. Schon vor der Verbreitung der orientalischen Lehren schrieb der volkstümliche Aberglaube in Italien und Griechenland der Sonne, dem Monde und selbst den Sternbildern eine Menge von bizarren Wirkungen zu.[29]

Die Chaldäer legen nur die überwiegende Kraft den Gestirnen bei. Diese wurden tatsächlich von der Religion der alten Chaldäer, als sie sich weiter entwickelte, als Gottheiten par excellence angesehen. Der

babylonische Gestirndienst konzentrierte, wenn ich so sagen darf, das Göttliche in diese leuchtenden und beweglichen Wesen auf Kosten der anderen Naturobjekte, der Steine, Pflanzen und Tiere, in welchen der primitive Glaube der Semiten es gleichfalls gesucht hatte. Diesen Charakter behielten die Gestirne stets, selbst in Rom. Sie waren damals nicht, wie heute für uns, unendlich weit entfernte Körper, die nach den ehernen Gesetzen der Mechanik im Raume kreisen, und deren chemische Zusammensetzung sich ermitteln läßt. Sie waren für die Lateiner wie für die Orientalen gnädige oder unheilbringende Gottheiten geblieben, deren unaufhörlich wechselnde Beziehungen die Ereignisse dieser Welt bestimmen. Der Himmel, dessen unermeßliche Weiten man noch nicht erkannt hatte, war mit Heroen und Ungetümen bevölkert, die von entgegengesetzten Leidenschaften beseelt waren, und der Kampf, welcher dort tobte, äußerte eine unmittelbare Rückwirkung auf die Erde. Kraft welches Prinzips legt man den Sternen solche Eigenschaften und Wirkungen bei? Geschieht es aus Gründen, die aus ihrer sichtbaren Bewegung erschlossen, also durch Beobachtung oder Erfahrung zu erkennen sind? Zuweilen: Saturn macht die Leute apathisch und unentschlossen, weil er sich von allen Planeten am langsamsten von der Stelle bewegt.[30] Aber meist sind es rein mythologische Gründe, welche die Lehren der Astrologie inspiriert haben. Die sieben Planeten sind mit Gottheiten identifiziert, Mars, Venus oder Merkur, die einen allgemein bekannten Charakter und eine dementsprechende Geschichte haben. Man braucht nur ihre Namen zu nennen, um die Vorstellung einer Persönlichkeit zu erhalten, die ihrer Natur gemäß handeln

wird: Venus kann nicht umhin, die Liebenden zu begünstigen, und Merkur protegiert das Gelingen von Geschäften und Gaunereien. Dasselbe gilt von den Sternbildern, an die sich eine Anzahl von Legenden hängt: der „Katasterismus", d. h. die Versetzung unter die Sterne, wird der naturgemäße Schluß einer Fülle von Erzählungen. Die Helden der Fabel oder selbst die der menschlichen Gesellschaft leben am Himmel in der Gestalt glänzender Sterne fort. Perseus findet dort seine Andromeda wieder, und der Kentaur Chiron, der mit dem Schützen identisch ist, verbrüdert sich dort mit den Zwillingen, den Dioskuren. Diese Sternbilder nehmen dann in irgendwelchem Maße die Eigenschaften und die Fehler der mythischen oder historischen Wesen an, die man in sie versetzt hat: die Schlange, die in der Nähe des Nordpols leuchtet, wird die Urheberin medizinischer Kuren, weil sie das heilige Tier des Äskulap ist.[31]

Aber diese religiöse Grundlage der astrologischen Lehren ist nicht immer erkennbar; bisweilen wird sie vollständig vergessen, und ihre Regeln nehmen dann das Aussehen von Axiomen oder Gesetzen an, die auf langjähriger Beobachtung der Himmelserscheinungen beruhen. Es handelt sich aber lediglich um einen wissenschaftlichen Anstrich. Die Methoden der Identifikation mit Göttern und des Katasterismus sind im Orient viel früher angewandt als in Griechenland. Die überlieferten Bilder, welche wir auf unseren Himmelskarten zu reproduzieren pflegen, sind die fossilen Reste einer üppigen mythologischen Vegetation, und die Alten kannten außer unserer klassischen Himmelskugel noch eine andere, die „barbarische Sphäre", bevölkert mit einer ganzen Welt von Personen und phantastischen

Tieren. Diese Sternungetüme, denen man mächtige Kräfte zuschrieb, waren ebenfalls der Rest einer Menge von vergessenen religiösen Vorstellungen. Der Tierdienst war in den Tempeln aufgegeben; aber man fuhr fort, den Löwen, den Stier, den Bären, die Fische, welche die orientalische Einbildungskraft am gestirnten Himmelsgewölbe entdeckt hatte, als göttlich zu betrachten. Alle Toteme der semitischen Stämme oder der ägyptischen Nomen überlebten, in Sternbilder verwandelt, sich selbst. Heterogene Elemente, die allen Religionen des Orients entliehen sind, finden sich in der Uranographie der Alten zusammen, und in der Macht, die den von ihr heraufbeschworenen Phantomen beigelegt wird, pflanzt sich das undeutliche Echo von antiken Kulten fort, die uns oft unbekannt bleiben.[32]

So war die Astrologie religiös nach ihrem Ursprunge und ihren Prinzipien; sie war es ferner durch ihr enges Bündnis mit den orientalischen Kulten, namentlich denen der syrischen Baʿalim und des Mithra; sie war es endlich durch die Wirkungen, welche sie hervorrief. Ich meine damit nicht die Wirkungen, welche man von einem solchen Sternbilde in einem bestimmten gegebenen Falle erwartete; man schrieb diesem bisweilen sogar das Vermögen zu, das Erscheinen der Gottheiten herbeizuführen, die seiner Herrschaft unterstanden.[33] Vielmehr denke ich an die allgemeinen Wirkungen, welche jene Lehren auf das römische Heidentum ausübten.

Sobald die Götter des Olympos in die Sterne einzogen, Saturn und Jupiter Planeten wurden, und die himmlische Jungfrau (Virgo Caelestis) ein Zeichen des Tierkreises, nahmen sie einen ganz anderen Charakter an als den, welcher ihnen ursprünglich eigen gewesen war. Wir haben gezeigt[34], wie in Syrien die Vorstellung

von der unaufhörlichen Wiederkehr der Jahreszyklen, in denen sich die himmlischen Revolutionen vollziehen, zur Idee der göttlichen Ewigkeit führte, wie die Theorie von der unbedingten Herrschaft der Sterne über die Welt die von der Allmacht des „Herrn der Himmel" zur Folge hatte, wie die Einführung eines universalen Kultus das notwendige Ergebnis des Gedankens war, daß die Sterne ihren Einfluß auf die Völker aller Zonen geltend machten. Alle diese Konsequenzen wurden aus den Prinzipien der Astrologie logisch abgeleitet, in den lateinischen Ländern wie bei den Semiten, und führten eine rapide Umwandlung der alten Idolatrie herbei. Wie die Sonne nach Aussage der syrischen Astrologen den Reigen der Sterne anführt und zum Könige und Leiter der ganzen Welt eingesetzt ist [35], so wird sie notwendigerweise auch die erhabenste Macht des römischen Pantheons.

Die Astrologie modifizierte auch insofern die Theologie [36], als sie in jenes Pantheon eine Menge von neuen Göttern einführte, von denen manche eigentümlich abstrakt sind. Man betet nun die Sternbilder am Firmament und von diesen besonders die zwölf Zeichen des Zodiakus an, die alle ihre mythologische Legende haben, ferner den Himmel *(Caelus)* selbst, der als erste Ursache betrachtet wird und bisweilen mit dem höchsten Wesen verschmilzt, dann die vier Elemente, deren Gegensatz und deren Verwandlung in ununterbrochener Folge alle sinnlichen Erscheinungen hervorbringt, und die oft bildlich als eine Gruppe von Tieren dargestellt werden, die bereit sind, sich gegenseitig zu zerfleischen [37], endlich die Zeit und ihre einzelnen Abschnitte.[38] Die Kalender waren geistlich, ehe sie weltlich wurden; ihre Aufgabe bestand anfangs nicht darin,

das Maß der verflossenen Zeit, sondern die Wiederkehr der durch periodische Zwischenräume getrennten günstigen oder ungünstigen Daten anzugeben. Die Wiederkehr bestimmter Momente, so lehrt die Erfahrung, ist mit dem Sichtbarwerden gewisser Phänomene verbunden: sie haben daher eine besondere Wirkung, tragen einen heiligen Charakter. Indem die Astrologie die einzelnen Epochen mit mathematischer Genauigkeit fixierte, ging sie dazu über, ihnen — um mit Zeno zu reden — „göttliche Kraft" beizulegen.[39] Die Zeit, welche den Lauf der Gestirne und die Transsubstantiation der Elemente regelt, wird als der Herr der Götter und als Urprinzip aufgefaßt und daher mit dem Schicksal identifiziert. Jeder Teil ihrer unendlichen Dauer führt irgendeine günstige oder ungünstige Bewegung des Himmels herbei, die ängstlich beobachtet wird, und ändert das unablässig sich wandelnde Universum. Die Jahrhunderte, die Jahre, die Jahreszeiten, die man nun in Beziehung zu den vier Winden und den vier Himmelsgegenden setzt, die zwölf Monate, die dem Tierkreis untertan sind, der Tag und die Nacht, die zwölf Stunden — sie alle werden personifiziert und vergöttert als die Urheber aller Wandlungen des Universums. Die allegorischen Gestalten, welche von dem astrologischen Heidentum für diese Abstraktionen erfunden wurden, gingen mit ihm selbst nicht zugrunde[40]; die Symbolik, die es populär gemacht hatte, überlebte es, und bis ins Mittelalter hinein wurden diese Bilder gestürzter Götter in der Skulptur, den Mosaiken und Miniaturen der christlichen Kunst unendlich oft reproduziert.[41]

Die Astrologie beeinflußt mithin alle religiösen Ideen, und die Lehren über das Schicksal der Welt und des

Menschen passen sich ebenfalls ihren Aussagen an. Nach Berosos, der alte chaldäische Theorien interpretiert, besteht das Dasein des Universums aus einer Reihe von „großen Jahren", die alle ihren Sommer und ihren Winter haben. Ihr Sommer tritt ein, wenn alle Planeten in demselben Punkt des Krebses in Konjugation stehen, und führt einen Weltbrand herbei. Umgekehrt beginnt ihr Winter, wenn alle Planeten im Steinbock vereint sind, und jener hat eine Sintflut zur Folge. Jeder solche kosmische Zyklus, dessen Dauer nach den wahrscheinlichsten Berechnungen sich auf 432 000 Jahre belief, ist das genaue Abbild der voraufgegangenen. Denn wenn die Sterne genau dieselbe Stellung wieder einnehmen, so müssen sie auf dieselbe Weise wirken. Diese babylonische Theorie, die Antizipation der „ewigen Wiederkunft der Dinge", welche Nietzsche entdeckt zu haben sich rühmte, genoß im Altertum bleibendes Ansehen und vererbte sich in verschiedenen Formen bis auf die Renaissance.[42] Der auch von der stoischen Philosophie verbreitete Glaube, daß die Welt durch Feuer zugrunde gehen werde, fand in diesen kosmologischen Spekulationen eine neue Stütze.

Doch nicht nur die Zukunft des Universums enthüllt die Astrologie, sondern auch das zukünftige Leben der Sterblichen. Nach einer von den heidnischen Mysterien übernommenen chaldäisch-persischen Lehre, die wir bereits kurz charakterisiert haben[43], zwingt eine bittere Notwendigkeit die Seelen, deren Menge die Himmelshöhen bevölkert, hier auf die Erde hinabzusteigen, um in die Leiber einzugehen, die sie gefangen halten. Indem sie zur Erde hinabsteigen, durchwandern sie die Sphären der Planeten und empfangen von jedem dieser Irrsterne, je nach ihrer Stellung, einige ihrer Eigen-

schaften. Umgekehrt steigen sie, sobald der Tod sie aus ihrem fleischlichen Gefängnis erlöst hat, wieder zu ihrem früheren Aufenthaltsorte hinauf, wenigstens wenn sie fromm gelebt haben, und während sie durch die Pforten der übereinanderliegenden Himmel hindurchschreiten, verlieren sie die Leidenschaften und Neigungen, welche sie auf ihrer ersten Reise erworben haben, um sich endlich als reine Wesen zu der lichten Wohnung der Götter zu erheben. Dort leben sie ewig inmitten der ewigen Sterne, den Wechselfällen des Schicksals und sogar den Schranken der Zeit entrückt.

So lieferte die Verbindung der astronomischen Theoreme mit ihren alten Glaubensvorstellungen den Chaldäern Antworten auf all die Fragen, welche der Mensch sich vorlegt über die Beziehungen zwischen Himmel und Erde, über das Wesen Gottes, über das Dasein der Welt und sein eigenes Ende. Die Astrologie war in der Tat die erste wissenschaftliche Theologie. Die hellenistische Logik koordinierte die orientalischen Lehren, verband sie mit der stoischen Philosophie und schuf daraus ein System von unleugbarer Großartigkeit, eine ideale Rekonstruktion des Universums, deren machtvolle Kühnheit Manilius, während er sich unablässig bemüht, seinen spröden Stoff zu meistern, begeisterte und erhabene Worte in die Feder fließen läßt.[44]

Der verschwommene und unvernünftige Begriff der „Sympathie“ hat sich in ein tiefes, durch Reflexion verstärktes Gefühl der Verwandtschaft der menschlichen Seele, des aus Feuer geschaffenen Geistes, mit den göttlichen Gestirnen umgewandelt.[45] Die Betrachtung des Himmels ist zur Kommunion geworden. In sternfunkelnder Nacht berauscht sich der Geist an dem

Licht, welches die Feuer des Äthers auf ihn herabgießen; von den Schwingen des Enthusiasmus getragen, erhebt er sich zu dem heiligen Chor der Gestirne und folgt ihren harmonischen Bewegungen; „er nimmt an ihrer Unsterblichkeit teil und schon vor dem Tode unterhält er sich mit den Göttern".[46] Trotz der scharfsinnigen Präzision, welche die Griechen in ihre Spekulationen einführten, verleugnete der Geist, welcher die Astrologie bis zum Ende des Heidentums erfüllte, niemals seinen orientalischen und religiösen Ursprung.

Das Hauptprinzip, welches sie geltend machte, war das des Fatalismus.[47] Wie der Dichter[48] sagt:

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.

An Stelle der Götter, die in der Welt, wie der Mensch in der Gesellschaft, nach der Willkür ihrer Leidenschaften handeln, haben die Chaldäer zuerst die Idee einer unbeugsamen Notwendigkeit gesetzt, die das Weltall beherrscht. Sie beobachteten, daß ein unwandelbares Gesetz die Bewegung der Himmelskörper regelte, und in der ersten Begeisterung für ihre Entdeckung dehnten sie seine Wirkungen auf alle moralischen und sozialen Phänomene aus. Die Postulate der Apotelesmatik ruhen auf absolut deterministischer Basis. Die vergötterte Tyche oder Fortuna wird die allgebietende Herrin der Sterblichen wie der Unsterblichen, und sie wurde in der Kaiserzeit tatsächlich von manchen Geistern ausschließlich verehrt. Unser vorbedachter Wille hat immer nur einen recht beschränkten Anteil an unserem Glück und unseren Erfolgen, aber angesichts der Pronunciamentos und der Anarchie des dritten Jahrhunderts konnte man noch weit eher auf den Gedan-

ken kommen, ein blinder Zufall spiele in souveräner Willkür mit dem Leben jedes einzelnen, und es ist zu verstehen, daß die ephemeren Fürsten dieser Epoche wie die Massen in ihm den einzigen Herrn ihres Geschickes anerkannten.[49] Die Macht dieser fatalistischen Vorstellung im Altertum wird durch ihr langes Bestehen bezeugt, wenigstens im Orient, aus dem sie stammte. Von Babylonien ausgegangen[50], verbreitet sie sich seit der alexandrinischen Epoche in der ganzen hellenischen Welt, und noch am Ende des Heidentums richtet sich gegen sie ein großer Teil des Eifers der christlichen Apologetik[51]; aber sie sollte allen Angriffen widerstehen und sich sogar noch dem Islam aufdrängen.[52] Selbst im lateinischen Europa lebte trotz der Bannflüche der Kirche das Mittelalter hindurch in unklarer Weise der Glaube fort, daß auf dieser Erde alles irgendwie geschehe

Per ovra delle rote magne,
Che drizzan ciascun seme ad alcun fine
Secondo che le stelle son compagne.[53]

Die Waffen, deren sich die kirchlichen Schriftsteller bedienen, um diesen astrologischen Fatalismus zu bekämpfen, sind dem Arsenal der alten griechischen Dialektik entlehnt: es sind im allgemeinen dieselben, welche alle Verteidiger des freien Willens seit Jahrhunderten gebraucht haben: der Determinismus zerstört die Verantwortlichkeit; Belohnungen und Strafen sind absurd, wenn die Menschen kraft einer sie beherrschenden Notwendigkeit handeln, wenn sie geborene Helden oder geborene Verbrecher sind. Wir wollen uns bei diesen metaphysischen Diskussionen nicht aufhalten[54]; aber es gibt ein Argument, welches unser Thema näher

angeht: wenn ein unwiderrufliches Geschick über uns waltet, dann kann, entgegnete man, auch kein Flehen seinen Willen ändern; der Kultus ist unwirksam; müßig ist es, von den Orakeln die Geheimnisse einer Zukunft zu erfragen, die doch niemand ändern kann, und Gebete sind, um ein Wort Senecas zu gebrauchen, dann nur noch „die Tröstungen kranker Seelen".[55]

Und zweifellos vernachlässigen manche Anhänger der Astrologie, wie der Kaiser Tiberius[56], die religiösen Bräuche, weil sie die Überzeugung haben, daß das Verhängnis alle Dinge regiert; nach dem Beispiel der Stoiker erheben sie die unbedingte Unterwerfung unter das allwaltende Schicksal, die heitere Ergebung in das Unvermeidliche zur sittlichen Pflicht und begnügen sich damit, die höhere Macht, welche das Universum lenkt, zu verehren, ohne etwas von ihr zu fordern. Sie fügen sich grundsätzlich selbst in das launenhafteste Geschick, wie der kluge Sklave, der die Wünsche seines Herrn erkundet, um sie zu erfüllen, und dadurch die härteste Knechtschaft erträglich zu gestalten weiß.[57] Aber die Massen erhoben sich nicht zu dieser Höhe der Resignation. Stets wurde der religiöse Charakter der Astrologie auf Kosten der Logik aufrechterhalten.[58] Die Planeten und die Sternbilder waren nicht nur kosmische Kräfte, deren günstige oder unheilvolle Wirkungen sich je nach den Wendungen einer von Ewigkeit her bestimmten Laufbahn abschwächten oder verstärkten. Sie waren Gottheiten, die sahen und hörten, sich freuten oder betrübten, Stimme und Geschlecht besaßen, fruchtbar oder unfruchtbar, hold oder wild, nachgiebig oder herrisch waren.[59] Man konnte daher ihren Zorn besänftigen und sich durch Riten und Gaben

ihre Gunst erwerben; selbst die feindlichen Sterne waren nicht unversöhnlich und ließen sich durch Opfer und Gebete erweichen. Ein beschränkter Pedant wie Firmicus Maternus behauptet nachdrücklich die Allmacht des Schicksals, ruft aber gleichzeitig die Götter an, um mit ihrer Hilfe dem Einfluß der Gestirne zu widerstehen. Noch im vierten Jahrhundert liefen die Heiden Roms, wenn sie im Begriff standen sich zu verheiraten, wenn sie irgendeinen Kauf abschließen oder sich um irgendeine Würde bewerben wollten, zum Wahrsager, um seine Prognosen einzuholen, während sie in demselben Augenblicke die Schicksalsmächte anflehten, ihnen glückliche Jahre zu bescheren.[60] Eine fundamentale Antinomie zeigt sich so in der ganzen Entwicklung der Astrologie, die eine exakte Wissenschaft werden wollte, aber ursprünglich priesterliche Theologie war und es immer blieb.

Je mehr sich indessen die Idee des Fatalismus durchsetzte und ausbreitete, um so drückender lastete die Wucht dieser hoffnungslosen Theorie auf den Gemütern. Der Mensch fühlte sich beherrscht und geknechtet von blinden Mächten, die ihn ebenso unwiderstehlich mit sich fortrissen, wie sie die himmlischen Sphären sich zu bewegen zwangen. Die Seelen suchten dem Druck dieses kosmischen Mechanismus auszuweichen, der Sklaverei zu entfliehen, in der die Anagkê sie gefangen hielt. Aber um sich den Härten ihres Waltens zu entziehen, brachte man den Zeremonien des alten Kultus nicht mehr Vertrauen genug entgegen. Die neuen Mächte, die den Himmel erobert haben, müssen durch neue Mittel beschwichtigt werden. Die orientalischen Religionen bringen das Heilmittel für die Übel, die sie geschaffen haben, und lehren wirksame und geheimnis-

volle Methoden, das Schicksal zu beschwören.[61] Parallel mit der Astrologie sieht man eine schlimmere Verirrung sich ausbreiten, die Magie.[62]

* * *

Wenn man von der Lektüre der Ptolemäischen Tetrabiblos zu der eines magischen Papyrus übergeht, so wird man sich zunächst an das andere Ende der intellektuellen Welt versetzt glauben. Hier findet man nichts mehr von der systematischen Ordnung und der strengen Methode, welche das Werk des alexandrinischen Gelehrten kennzeichnen. Gewiß sind die Lehren der Astrologie ebenso ungeheuerlich wie die der Magie, aber sie sind mit einer Logik abgeleitet, welche die Zustimmung denkender Geister erzwingt, während jene in den Zauberbüchern vollständig fehlt. Rezepte, die der Volksmedizin und dem populären Aberglauben entstammen, primitive Bräuche, die von den priesterlichen Ritualen verworfen oder aufgegeben sind, Glaubensvorstellungen, welche eine sittlich fortschreitende Religion zurückgewiesen hat, Plagiate und Nachahmungen von literarischen oder liturgischen Texten, Beschwörungen, bei denen in einem unverständlichen Kauderwelsch die Götter aller barbarischen Nationen angerufen werden, bizarre und verworrene Zeremonien bilden ein Chaos, in dem die Einbildungskraft sich verliert, ein Potpourri, in dem willkürlicher Synkretismus anscheinend eine unheilbare Konfusion zu realisieren versucht hat.

Wenn man jedoch aufmerksamer zusieht, wie die Magie verfährt, dann wird man finden, daß sie von analogen Voraussetzungen ausgeht und nach ähnlichen Erwägungen handelt wie die Astrologie. Zur selben

Zeit in den primitiven Kulturen des Orients entstanden, beruhen alle beide auf einem Fonds von gemeinsamen Ideen.[63] Die erste entspringt, wie die zweite, aus dem Prinzip der universellen Sympathie, nur faßt sie nicht mehr das Verhältnis ins Auge, das zwischen den Gestirnen, die sich am Himmelsgewölbe bewegen, und den physischen und moralischen Phänomenen obwaltet, sondern das, welches beliebige Körper miteinander verbindet. Sie geht von der vorgefaßten Idee aus, daß zwischen gewissen Dingen, gewissen Worten, gewissen Personen verborgene, aber beständige Beziehungen bestehen. Diese Wechselbeziehungen werden ohne Bedenken zwischen materiellen Gegenständen und lebenden Wesen statuiert, denn die wilden Völker schreiben allem, was sie umgibt, eine Seele und eine Existenz zu, die der menschlichen entspricht. Der Unterschied zwischen den drei Reichen der Natur ist ihnen noch nicht geläufig: sie sind „Animisten". Das Leben einer Person kann also mit dem eines Dinges, eines Baumes, eines Tieres in solcher Weise verknüpft werden, daß, wenn das eine zugrunde geht, auch das andere stirbt, und daß jeder Schaden, der den einen trifft, auch seinen engverbundenen Genossen in Mitleidenschaft zieht. Bisweilen gründet sich die Annahme eines derartigen Rapports auf deutlich erkennbare Motive, wie die Ähnlichkeit zwischen Person und Sache: z.B. wenn man, um einen Feind zu töten, eine Wachsfigur durchbohrt, die ihn darstellen soll; oder die vermeintliche Beziehung ergibt sich aus einer, wenn auch nur flüchtigen Berührung, die unzerstörbare Verwandtschaftsverhältnisse geschaffen haben soll, so wenn man mit den Kleidern eines Abwesenden operiert. Aber diese eingebildeten Beziehungen haben oft Gründe, die uns

unbekannt sind; sie stammen, wie die Eigenschaften, welche die Apotelesmatik den Sternen beilegte, aus alten Glaubensvorstellungen, deren Gedächtnis verloren gegangen ist.

Wie die Astrologie ist also auch die Magie in mancher Hinsicht eine Wissenschaft. Zunächst beruht sie teilweise, wie die Voraussagen ihrer Gefährtin, auf Beobachtung — einer oft lückenhaften, oberflächlichen, vorschnellen, irrigen, aber nichtsdestoweniger sehr belangreichen Beobachtung. Sie ist eine experimentelle Disziplin. Unter der Fülle der Tatsachen, welche die Wißbegier der Magier gesammelt hat, befinden sich exakte, die später die Anerkennung der Gelehrten gefunden haben. Die Anziehungskraft, welche der Magnet auf das Eisen ausübt, ist von den Thaumaturgen benutzt, ehe sie von den Physikern erklärt wurde. In den riesigen Kompilationen, die unter dem ehrwürdigen Namen des Zoroaster oder des Hostanes zirkulierten, mischten sich jedenfalls fruchtbare Bemerkungen mit kindischen Ideen und absurden Vorschriften, genau wie in den Traktaten der griechischen Alchemie, die auf uns gelangt sind. Selbst der Gedanke, daß man durch die Kenntnis der Wirkung gewisser Faktoren die verborgenen Kräfte des Universums in Bewegung setzen und außergewöhnliche Resultate erzielen könne, beseelt die Forschungen der Physik wie die Behauptungen der Magie. Die Magie ist auf Abwege geratene Physik, wie die Astrologie entartete Astronomie.

Ferner ist die Magie, immer wie die Astrologie, eine Wissenschaft, weil sie von der fundamentalen Vorstellung ausgeht, daß es in der Natur eine Ordnung und Gesetze gibt, und daß dieselbe Ursache immer dieselben Wirkungen hervorruft. Die geheime Zeremonie,

die mit derselben Sorgfalt wie ein Experiment im Laboratorium vollzogen wird, soll regelmäßig die erwartete Folge haben. Es genügt, die mysteriösen Beziehungen zu kennen, die alle Dinge verbinden, um den Mechanismus des Universums in Bewegung zu setzen. Der Irrtum der Zauberer besteht nur darin, daß sie einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen behaupten, die nichts miteinander zu tun haben. Das Verfahren, eine empfindliche Platte in einer Dunkelkammer einen Augenblick dem Lichte auszusetzen, sie dann gegebenen Vorschriften gemäß in geeignete Flüssigkeiten zu tauchen und so auf ihr das Bild eines Verwandten oder Freundes erscheinen zu lassen, ist eine magische Operation, die aber auf realen Wirkungen und Gegenwirkungen beruht, statt auf willkürlich vorausgesetzten Sympathien und Antipathien. Die Magie ist daher allerdings eine Wissenschaft, die sich selber sucht und später, wie es Frazer ausgedrückt hat, „eine Bastardschwester der Wissenschaft" wird.

Doch war sie auch, wie die Astrologie, anfänglich religiös und blieb stets eine Bastardschwester der Religion. Alle beide wuchsen zusammen in den Tempeln des barbarischen Orients auf. Ihre Praktiken bildeten zuerst einen Bestandteil des zweifelhaften Wissens von Fetischdienern, die durch ihnen allein bekannte Riten auf die Geister zu wirken vorgaben, welche die Natur bevölkerten und sie überall lebendig machten. Die Magie ist geistreich als „die Strategie des Animismus" definiert worden.[64] Aber wie die immer größere Macht, welche die Chaldäer den Gestirngottheiten zuschrieben, die alte Astrologie umwandelte, ebenso nahm die ursprüngliche Zauberei in demselben Maße einen anderen Charakter an, als die Welt der menschlich ge-

dachten Götter sich mehr und mehr von den physischen Kräften ablöste und unterschied. Das mystische Element, das sich zu allen Zeiten mit ihren Zeremonien verband, erhielt dadurch eine bestimmtere Färbung und die Anregung zu einer neuen Entwicklung. Der Magier wirkt nun mit seinen Zauberformeln, seinen Talismanen und Beschwörungen auf himmlische oder höllische „Dämonen“ und zwingt sie, ihm zu gehorchen. Aber diese Geister setzen ihm nicht mehr lediglich den blinden Widerstand der Materie entgegen, die von unbestimmtem Leben beseelt ist; es sind tatkräftige und verschlagene Wesen, die mit Intelligenz und Willen begabt sind. Sie wissen sich bisweilen für die Knechtschaft zu rächen, die man ihnen aufzuzwingen sucht, und den Zauberer für seine Kühnheit zu strafen, der sie fürchtet, obwohl er sie zu Hilfe ruft. Die Beschwörung nimmt somit oft die Form einer Bitte an, die sich an dem Menschen überlegene Mächte wendet, und die Magie wird zum Kultus. Ihre Riten entwickeln sich parallel mit den kanonischen Liturgien und wandern oft in diese ein.[65] Zwischen beiden verläuft jene unbestimmte, beständig verschobene Grenze, welche die benachbarten Gebiete der Religion und des Aberglaubens voneinander scheidet.

* * *

Diese halb wissenschaftliche, halb religiöse Magie, die ihre Bücher und ihre professionellen Adepten hat, ist orientalischen Ursprungs. Die alte griechische und italische Zauberei scheint ziemlich harmlos gewesen zu sein. Beschwörungen, die den Hagel abwenden, oder Formeln, die den Regen herbeilocken, Verwünschungen, welche die Felder unfruchtbar machen und das

Vieh krepieren lassen, Liebestränke, Verjüngungsmittel, Rezepte von weisen Frauen, Talismane gegen den bösen Blick — all das beruht auf den Vorstellungen des populären Aberglaubens und hält sich in den Grenzen von Folklore und Scharlatanerie. Selbst die thessalischen Hexen, die angeblich den Mond vom Himmel herabsteigen ließen, waren vor allem Kräuterweiber, welche die wunderbaren Kräfte der Pflanzen kannten. Das Grauen, welches die Nekromanten einflößen, rührt zum großen Teile davon her, daß sie sich den alten Glauben an Revenants zu Nutze machen. Sie setzen die Macht in Bewegung, die man den Schatten zutraut, und praktizieren heimlich mit Flüchen bedeckte Metalltäfelchen in die Gräber, um einen Feind dem Unglück oder dem Tode zu weihen. Aber weder in Griechenland noch in Italien findet sich eine Spur von einem zusammenhängenden Lehrsystem, von okkulter Gelehrsamkeit oder von einer priesterlichen Unterweisung.

Auch werden die Adepten dieser zweifelhaften Kunst verachtet. Noch in der Zeit des Augustus sind es vorzugsweise zweideutige Bettlerinnen, die ihr elendes Metier in den untersten Regionen der Volksquartiere ausüben. Aber mit dem Eindringen der orientalischen Religionen wächst der Respekt vor dem Zauberer, und seine Stellung hebt sich.[66] Er wird mehr geehrt und mehr gefürchtet. Im zweiten Jahrhundert bestreitet kaum noch jemand, daß er göttliche Erscheinungen bewirken, mit den höheren Geistern reden und sich selbst in Person bis zum Himmel erheben könne.[67]

Man spürt hier die siegreiche Einwirkung der alexandrinischen Kulte. In Ägypten[68] war, wie wir gesehen haben (S. 111 f.), das Ritual genau genommen

ursprünglich nichts anderes als eine Zusammenstellung von magischen Praktiken. Die Gläubigen zwangen durch Bitten oder selbst Drohungen den Göttern ihren Willen auf. Diese waren genötigt, dem Offizianten auf der Stelle zu gehorchen, wenn die Liturgie exakt vorgetragen wurde, wenn die Beschwörungen und die wirksamen Worte in dem richtigen Tone rezitiert waren. Der kundige Priester hatte eine fast unbegrenzte Gewalt über alle überirdischen Wesen, welche Erde, Wasser, Luft, Hölle und Himmel bevölkerten. Nirgends hielt man weniger die Distanz inne, die das Menschliche vom Göttlichen trennt; nirgends blieb die fortschreitende Differenzierung, welche überall die Magie von der Religion schied, minder ausgebildet. Beide bleiben vielmehr bis zum Ende des Heidentums so eng miteinander verbunden, daß man bisweilen Mühe hat, die Texte, welche der einen oder anderen angehören, zu unterscheiden.

Die Chaldäer[69] waren ebenfalls große Meister auf dem Gebiete der Zauberei, gleichzeitig erfahren in der Kenntnis der Vorzeichen und geübt in der Beschwörung der Übel, welche diese ankündigten. Die Zauberer, gern gehörte Ratgeber der Könige, bildeten in Mesopotamien einen Teil des offizellen Klerus; sie riefen bei ihren Beschwörungen die Hilfe der Staatsgötter an, und ihre heilige Wissenschaft wurde dort ebenso respektiert wie die Haruspizin in Etrurien. Das fabelhafte Ansehen, welches sie auch weiterhin genoß, sicherte ihren Fortbestand nach dem Untergange Ninives und Babylons. Ihre Überlieferung war unter den Cäsaren keineswegs verloren gegangen, und eine Anzahl von Beschwörern berief sich, sei es mit Recht oder mit Unrecht, auf die uralte Weisheit Chaldäas.[70]

Auch in Rom selbst nimmt der Thaumaturg, der vermeintliche Erbe von Priestern der Urzeit, ein vollkommen priesterliches Aussehen an. Als inspirierter Weiser, der im vertrauten Verkehr mit den himmlischen Geistern steht, nähert er sich durch die Würde seiner Haltung und seines Lebens den Philosophen. Das gemeine Volk verwechselt beide unbedenklich miteinander[71], und tatsächlich akzeptiert und verteidigt ja die orientalisierende Philosophie des ausgehenden Heidentums alle Superstitionen. Der Neuplatonismus, welcher der Dämonologie einen bedeutenden Platz einräumt, neigt mehr und mehr zur Theurgie, in der er schließlich aufging.

Aber die Alten unterscheiden ausdrücklich von der erlaubten und ehrenwerten Kunst, für welche man den Namen „Theurgie" erfand[72], die Magie im eigentlichen Sinne, die stets als verdächtig und verwerflich galt. Der Name Magier (μάγοι), der auf alle Wundertäter angewandt wurde, bezeichnet genau genommen die Priester des Mazdaismus, und eine wohlbezeugte Überlieferung nannte in der Tat Perser[73] als die Urheber der wahren Magie, der sogenannten schwarzen Kunst des Mittelalters. Wenn sie diese nun auch nicht erfunden haben, denn sie ist so alt wie die Menschheit, so sind sie doch jedenfalls die ersten gewesen, welche sie auf eine lehrhafte Grundlage stellten und ihr einen Platz anwiesen in einem klar formulierten theologischen Systeme. Es war der mazdäische Dualismus, der diesem verderblichen Wissen neue Macht verlieh mit den Besonderheiten, die es fortan kennzeichnen.

Unter welchen Einflüssen ist die persische Magie entstanden? Wann und wie hat sie sich ausgebreitet?

Das sind noch wenig geklärte Fragen. Die innige Mischung, welche sich in Babel zwischen den religiösen Lehren der iranischen Eroberer und denen des einheimischen Klerus vollzog, fand auch auf diesem Gebiete des Glaubens statt[74], und die in Mesopotamien angesiedelten Magier verbanden ihre geheimen Überlieferungen mit dem Kodex von Riten und Formeln, den die chaldäischen Zauberer redigiert hatten. Die universelle Wißbegierde der Griechen nahm frühzeitig Fühlung mit dieser wunderbaren Wissenschaft. Die Naturphilosophen, wie Demokrit[75], der große Reisende, scheinen mehr als eine Anleihe bei dem Schatz von Beobachtungen gemacht zu haben, den die orientalischen Priester gesammelt hatten. Aus diesen disparaten Kompilationen, in denen Wahres und Absurdes, Wirklichkeit und Phantasie sich mischten, schöpften sie ohne Zweifel die Kenntnis mancher Eigenschaften der Pflanzen oder der Mineralien, wie mancher physikalischen Experimente. Doch wandte der klare Geist der Hellenen sich immer von den verworrenen Spekulationen der Magie ab und widmete ihnen nur zerstreute Aufmerksamkeit und mittelmäßige Wertschätzung. In der alexandrinischen Epoche aber übersetzte man die Bücher, die den halb sagenhaften Meistern der persischen Wissenschaft, Zoroaster, Hostanes, Hystaspes zugeschrieben wurden, ins Griechische, und von dieser Zeit an bis zum Ausgange des Heidentums standen jene Namen in glänzendem Ansehen. Gleichzeitig machten die Juden, die in die Geheimnisse der iranisch-chaldäischen Lehren und Prozeduren eingeweiht waren, indirekt einzelne ihrer Vorschriften überall bekannt, wohin die Diaspora sie geführt hatte.[76] Eine mehr unmittelbare Einwirkung auf die römische

Welt übten später die persischen Kolonien Kleinasiens aus[77], die ihrem alten nationalen Glauben hartnäckig treu geblieben waren.

Der besondere Wert, den die Mazdäer der Magie beilegten, ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihrem dualistischen System, wie wir es bereits dargelegt haben.[78] Ormuzd, der im lichten Himmel thront, steht sein unversöhnlicher Gegner Ahriman gegenüber, der über die unterirdische Welt gebietet. Der eine ist gleichbedeutend mit Klarheit, Wahrheit, Güte; der andere mit Finsternis, Lüge und Entartung. Der eine befehligt die wohltätigen Genien, welche die Frömmigkeit der Gläubigen schirmen; der andere die Dämonen, deren Bosheit alle Übel hervorruft, welche die Menschheit treffen. Die beiden entgegengesetzten Prinzipien streiten sich um die Herrschaft über die Erde, und jedes hat auf ihr nützliche oder schädliche Tiere und Pflanzen geschaffen. Alles ist hienieden himmlisch oder höllisch. Ahriman und seine Dämonen, welche die Menschen umschleichen, um sie in Versuchung zu führen und ihnen zu schaden[79], sind böse Götter, aber unabhängig von denen, welche die Hilfstruppen des Ormuzd bilden. Der Magier opfert ihnen, sei es, um das Unheil abzuwenden, mit dem sie drohen, oder sei es, um sie gegen die Feinde des wahren Gläubigen aufzureizen. Denn die unreinen Geister ergötzen sich an blutigen Opfern und kommen, um sich an dem Duft des Fleisches zu weiden, das auf den Altären qualmt.[80] Furchtbare Worte und Handlungen begleiten alle Opfer. Plutarch[81] gibt uns ein Beispiel von den düsteren Opfern der Mazdäer. „Sie stoßen in einem Mörser“, erzählt er, „ein Kraut, das *omomi* heißt (der *haoma* des Avesta), indem sie Hades (Ahriman) und die Finsternisse an-

rufen, dann mischen sie dieses Kraut mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes, tragen es fort und werfen es an einen Ort, wohin kein Sonnenstrahl dringt". Es handelt sich hier wohl um eine Totenbeschwörung.

Es ist zu begreifen, welch neue Kraft eine derartige Vorstellung vom Universum der Magie verleihen mußte. Sie ist nicht mehr nur eine unzusammenhängende Masse von volkstümlichen Superstitionen und wissenschaftlichen Beobachtungen. Sie wird eine umgekehrte Religion; ihre nächtlichen Riten bilden die fürchterliche Liturgie der höllischen Mächte. Es gibt kein Wunder, welches der erfahrene Schwarzkünstler nicht von der Macht der Dämonen erwarten dürfte, wenn er das Mittel kennt, das diese in seine Diener verwandelt; es gibt keine Grausamkeit, die er nicht erfinden könnte, um sich die bösen Gottheiten geneigt zu machen, die das Verbrechen mit Genugtuung erfüllt und das Leiden ergötzt. Daher dieses Ensemble von ruchlosen Bräuchen, die im Dunklen vollzogen werden, und deren Schrecklichkeit nur ihrer Albernheit gleichkommt: das Brauen von Tränken, welche die Sinne verwirren und den Verstand lähmen; die Bereitung von schnellwirkenden Giften, die man aus dämonischen Pflanzen und Kadavern bereitet, welche die Verwesung, die Tochter der Unterwelt, ergriffen hat[82], die Opferung von Kindern, um in ihren zuckenden Eingeweiden die Zukunft zu lesen oder Verstorbene heraufzubeschwören. Alle raffinierten Teufeleien, die eine entartete Einbildungskraft an einem Tage des Wahnsinns nur zu erdenken vermag[83], werden der Bosheit der unreinen Geister behagen; je hassenswerter sie in ihrer Ungeheuerlichkeit sind, um so gewisser werden sie sich als wirksam erweisen.

Angesichts dieses verruchten Treibens erhob sich der römische Staat, und er traf es mit der ganzen Strenge seiner repressiven Justiz. Während man sich gewöhnlich damit begnügte, die Astrologen, wenn ein unliebsamer Fall vorgekommen war, aus Rom zu vertreiben — worauf sie schleunigst wieder dorthin zurückkehrten — so wurden die Schwarzkünstler den Mördern und den Giftmischern gleichgestellt und mit dem Tode bestraft. Man schlug sie ans Kreuz, man warf sie den wilden Tieren vor. Man ahndete nicht nur die Ausübung ihrer Profession, sondern schon den bloßen Besitz von Zauberbüchern.[84]

Doch polizeilichen Maßregeln kann man sich anpassen, und hier waren die Sitten noch stärker als die Gesetze. Die von Zeit zu Zeit erlassenen scharfen Edikte der Kaiser waren ebensowenig imstande, einen tiefeingewurzelten Aberglauben zu vernichten, als die christliche Polemik diesen Schaden zu beseitigen vermochte. Staat und Kirche, die sich zu seiner Bekämpfung verbunden hatten, empfanden seine Macht. Weder der eine, noch die andere traf die Wurzel des Übels und leugnete die Realität der von den Zauberern ausgeübten Wirkungen. Solange man zugestand, daß die bösen Geister sich beständig in die irdischen Angelegenheiten einmischten, und daß es geheime Mittel gäbe, welche dem Hexenmeister es ermöglichten, sie zu bezwingen oder Anteil an ihrer Macht zu gewinnen, war die Magie unausrottbar. Sie appellierte an zuviel menschliche Leidenschaften, um nicht Gehör zu finden. Wenn auf der einen Seite der Wunsch, den Schleier der Zukunft zu lüften, die Furcht vor unbekannten Übeln und die sich stets erneuernde Hoffnung die ängstlichen Massen dazu trieben, in der

Astrologie vermeintliche Gewißheit zu suchen, so übten auf der anderen, in der Magie, der verwirrende Reiz des Wunderbaren, die Regungen der Liebe und des Ehrgeizes, die Wollust gestillter Rache, die dämonische Anziehungskraft des Verbrechens und das Wohlgefallen an vergossenem Blut, all die uneingestandenen Instinkte, die man im Dunkeln zu befriedigen sucht, ihre verführerische Wirkung aus. Durch die ganze Kaiserzeit setzt sich ihre verborgene Existenz fort, und gerade das Geheimnis, in das sie sich hüllen mußte, mehrte ihr Ansehen und gab ihr fast die Autorität einer Offenbarung.

Eine merkwürdige Geschichte, die sich in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts zu Berytos in Syrien begab, zeigt uns, welches Vertrauen die aufgeklärtesten Geister noch um diese Zeit den Praktiken der grausamsten Magie entgegenbrachten. Studierende der berühmten juristischen Schule dieser Stadt wollten eines Nachts im Zirkus einen Sklaven schlachten, damit der Herr desselben die Gunst einer Dame erlangte, die ihm abhold war. Auf erstattete Anzeige mußten sie die von ihnen verborgen gehaltenen Bücher ausliefern, unter denen man die des Zoroaster und des Hostanes wie die des Astrologen Manetho fand. Die Stadt war in Aufregung, und neue Nachforschungen bewiesen, daß viele junge Leute dem Studium der römischen Gesetze das der Wissenschaft vorzogen, welche jene verboten. Auf Anordnung des Bischofs wurde ein feierliches Autodafé dieser ganzen Literatur in Gegenwart der Beamten und des Klerus veranstaltet, nachdem man die empörendsten Stellen öffentlich verlesen hatte, so daß — sagt der fromme Autor, der uns diese Geschichte erzählt[85] — jeder die hoffär-

tigen und leeren Versprechungen der Dämonen kennen lernte.

So erhielten sich noch im christlichen Orient nach dem Untergange des Heidentums die uralten Überlieferungen der Magier. Sie sollten hier selbst die Herrschaft der Kirche überleben, und trotz seiner streng monotheistischen Prinzipien wurde auch der Islam von den Superstitionen Persiens angesteckt. Die nichtswürdige Kunst, welche dieses gelehrt hatte, bewies im Okzident eine nicht minder zähe Widerstandskraft gegenüber Verfolgungen und Bannflüchen; sie blieb in dem Rom des fünften Jahrhunderts immer lebendig[86], und als die gelehrte Astrologie in Europa mit der Wissenschaft selbst zugrunde ging, bekundete der alte mazdäische Dualismus das ganze Mittelalter hindurch bis an die Schwelle der modernen Zeit seine Fortexistenz in den Zeremonien der schwarzen Messe und des Satanskultes.

* * *

Als Zwillingsschwestern von dem abergläubischen und gelehrten Orient erzeugt, sind Magie und Astrologie immer die Bastardtöchter seiner priesterlichen Kultur geblieben. Ihr Dasein wird von zwei entgegengesetzten Prinzipien beherrscht, dem Denken und dem Glauben, und ihr Wille oszilliert beständig zwischen diesen beiden Polen des Geisteslebens. Beide beruhen auf der Annahme einer universellen Sympathie, die zwischen Wesen und Dingen, welche gleichfalls sämtlich mit einem geheimnisvollen Leben beseelt werden, verborgene und wirksame Beziehungen statuiert. Die Lehre von dem Einfluß der Gestirne, verbunden mit der Feststellung der Gleichmäßigkeit der himmlischen Revolutionen, führt die Astrologie zunächst dazu, die

fatalistische Theorie von dem allmächtigen und im voraus erkennbaren Walten des Schicksals aufzustellen. Aber neben diesem strengen Determinismus bewahrt sie den Glauben ihrer Kindheit an göttliche Sterne, deren Wohlwollen der Mensch durch seine Devotion erwerben und deren Bosheit er durch diese entwaffnen kann. Die experimentelle Methode beschränkt sich hier darauf, die auf den vorausgesetzten Charakter der Gestirngottheiten gestützten Prognosen zu ergänzen.

Auch die Magie bleibt zur Hälfte empirisch, zur Hälfte religiös. Wie unsere Physik, gründet sie sich auf Beobachtung, sie proklamiert die Konstanz der Naturgesetze und sucht sich der verborgenen Kräfte der materiellen Welt zu bemächtigen, um sie dem Willen des Menschen dienstbar zu machen. Aber zu gleicher Zeit erkennt sie in den Kräften, die sie sich zu unterwerfen strebt, Geister oder Dämonen an, deren Beistand man sich zu sichern, deren Böswilligkeit man zu beschwichtigen oder deren wütende Feindschaft man zu entfesseln vermag durch Opfer und Zaubersprüche.

Trotz all der Irrwege, die sie einschlugen, sind Astrologie und Magie nicht unnütz gewesen. Ihr lügenhaftes Wissen hat wirklich dazu beigetragen, die menschlichen Kenntnisse zu erweitern. Indem sie bei ihren Anhängern eingebildete Hoffnungen und trügerische Erwartungen pflegten, haben sie diese zu sorgfältigen Nachforschungen veranlaßt, die sie ohne Zweifel aus reiner Liebe zur Wahrheit nicht unternommen oder fortgesetzt haben würden. Die Beobachtungen, welche die Priester des alten Orients mit unermüdlicher Geduld sammelten, führten zu den ersten physikalischen und astronomischen Entdeckungen, und die

Geheimwissenschaften bildeten, wie in der Zeit der Scholastik, die Brücke zu den exakten Wissenschaften. Als diese jedoch später die Nichtigkeit der wunderbaren Illusionen erkannten, von denen sie sich genährt hatten, zerstörten sie die Fundamente der Astrologie und der Magie, denen sie ihre Entstehung verdankten.

VIII.

DIE UMWANDLUNG DES RÖMISCHEN HEIDENTUMS

Um die Zeit der Severer mußte die Religion Europas dem betrachtenden Auge das Schauspiel einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit darbieten. Die alten einheimischen, italischen, keltischen oder iberischen Gottheiten waren zwar entthront, aber nicht gestorben. Von fremden Rivalen verdrängt, lebten sie noch in der Frömmigkeit der kleinen Leute, in der ländlichen Tradition fort. Seit langer Zeit waren die römischen Götter in alle Munizipalstädte siegreich eingedrungen und empfingen dort den pontifikalen Riten gemäß die Huldigungen eines offiziellen Klerus. Aber neben ihnen hatten sich die Repräsentanten aller asiatischen Pantheen angesiedelt, und ihnen galt die glühendste Verehrung der Massen. Neue Machthaber waren aus Kleinasien, Ägypten, Syrien und Persien gekommen, und der blendende Glanz der Sonne des Orients hatte die Sterne an dem gemäßigten Himmel Italiens verbleichen lassen. Alle Formen des Heidentums wurden gleichzeitig angenommen und gepflegt, während der exklusive Monotheismus der Juden seine Anhänger behielt und das Christentum seine Gemeinden befestigte und seine Orthodoxie sicherte, obwohl es auch die widerspruchsvollen Phantasien der Gnosis gebar. Hundert verschiedene Strömungen rissen die schwankenden

und unschlüssigen Geister mit sich fort; hundert einander entgegengesetzte Lehren beunruhigten die Gewissen. Nehmen wir einmal an, das moderne Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen, die Grundsätze des *shinto* anzunehmen; denken wir uns ein großes Durcheinander von allen Rassen der Welt, in dem arabische Mullahs, chinesische Literaten, japanische Bonzen, tibetanische Lamas, hinduistische Pandits zu gleicher Zeit den Fatalismus und die Prädestination, den Ahnenkult und die Anbetung des vergötterten Herrschers, den Pessimismus und die Erlösung durch Selbstvernichtung verkündigten, und daß alle diese Priester in unseren Städten fremdartig stilisierte Tempel erbauten und in diesen ihre verschiedenen Riten zelebrierten — dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, uns ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit gewähren, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.

Bei der Umwandlung des lateinischen Heidentums spielten die orientalischen Religionen, die sich nach und nach verbreiteten, eine entscheidende Rolle. Zunächst drängt Kleinasien dem siegreichen Italien seine Götter auf. Seit dem Ende der punischen Kriege befindet sich der schwarze Stein, der die Große Mutter von Pessinus darstellt, auf dem Palatin, aber erst seit der Regierung des Claudius entwickelt der phrygische Kult sich ungehindert mit all seinem Prunk und seinen Ausschweifungen. Er bringt in die ernste und nüchterne Religion der Römer ein sinnliches, farbenfreudiges und fanatisches Element hinein. Nach seiner offiziellen An-

erkennung zieht er andere fremde, aus Anatolien gekommene Gottheiten an sich, nimmt sie in seinen Schutz und assimiliert sie der Cybele und dem Attis, die zu pantheischen Gottheiten geworden sind. Kappadokische, jüdische, persische und selbst christliche Einflüsse modifizieren die alten Riten von Pessinus und pflanzen ihnen mit der Bluttaufe des Tauroboliums Ideen von geistiger Reinheit und ewiger Erlösung ein. Aber es gelang den Priestern nicht, das plump naturalistische Fundament zu beseitigen, welches aus einer alten barbarischen Überlieferung herrührte.

Seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. verbreiten sich in Italien die Mysterien der Isis und des Serapis mit der alexandrinischen Kultur, deren religiösen Ausdruck sie darstellen, und siedeln sich trotz der Verfolgungen, die sie hervorrufen, in Rom an, wo sie von Caligula das Bürgerrecht erhalten. Sie bringen weder ein sehr fortgeschrittenes theologisches System, denn Ägypten produzierte immer nur ein chaotisches Aggregat von disparaten Lehren, noch eine sehr erhabene Ethik, denn der Stand ihrer Moral — d. h. der Moral der Griechen Alexandriens — überschritt nur zögernd ein ziemlich niedriges Niveau. Aber sie machten zuerst Italien und dann auch die anderen lateinischen Provinzen mit einem antiken Ritual von unvergleichlicher Anziehungskraft bekannt, das durch seine glänzenden Prozessionen und seine liturgischen Dramen die widersprechendsten Gefühle zu erregen wußte. Sodann gaben sie ihren Gläubigen die formelle Zusicherung, daß sie nach ihrem Tode eine selige Unsterblichkeit genießen sollten, in der sie, mit Serapis vereint und nach Leib und Seele seiner Gottheit teilhaftig, in der ewigen Anschauung der Götter leben würden.

In einer etwas jüngeren Epoche kamen die zahlreichen und vielgestaltigen Ba'alim aus Syrien. Die große wirtschaftliche Bewegung, die seit dem Beginn unserer Zeitrechnung die Kolonisierung der lateinischen Welt durch syrische Sklaven und Kaufleute zur Folge hatte, veränderte nicht nur die materielle Kultur Europas, sondern auch seine Vorstellungen und seine Glaubensgedanken. Die semitischen Kulte machten den kleinasiatischen und ägyptischen erfolgreiche Konkurrenz. Vielleicht hatten sie keine ebenso eindrucksvolle Liturgie, vielleicht gingen sie nicht ebenso vollständig in der Beschäftigung mit dem zukünftigen Leben auf, obwohl sie eine eigenartige Eschatologie predigten, aber sie hatten eine unendlich erhabenere Vorstellung von der Gottheit. Die chaldäische Astrologie, deren enthusiastische Jünger die syrischen Priester waren, hatte ihnen die Elemente einer wissenschaftlichen Theologie geliefert. Sie hatte sie zu dem Begriff eines fern von der Erde hoch über den Sternen thronenden Gottes geführt, der allmächtig, allumfassend und ewig ist, während alles hier auf Erden durch die Revolutionen der Himmel bestimmt wird, die sich innerhalb unermeßlicher Jahreszyklen vollziehen, und hatte ihnen gleichzeitig die Anbetung der Sonne gepredigt, der strahlenden Quelle alles irdischen Lebens.

Die gelehrten Theorien der Babylonier waren auch in die persischen Mysterien des Mithra übergegangen, die als letzte Ursache die mit dem Himmel identifizierte Zeit betrachteten und die Gestirne vergötterten; aber sie hatten sich über die alte Schicht des mazdäischen Glaubens gelagert, ohne sie zu zerstören. Die wesentlichen Prinzipien der Religion Irans, des uralten und oft erfolgreichen Rivalen Griechenlands, drangen

auf diese Weise unter dem Deckmantel chaldäischer Weisheit in das lateinische Abendland ein. Die mithrische Religion, die letzte und höchte Manifestation des antiken Heidentums, lehrte als Fundamentaldogma den persischen Dualismus. Die Welt ist der Schauplatz und der Kampfpreis eines Ringens zwischen Gut und Böse, Ormuzd und Ahriman, den Göttern und den Dämonen; und aus dieser eigentümlichen Vorstellung des Universums ergibt sich eine strenge und reine Moral: das Leben ist ein Kampf; als Soldat den Befehlen Mithras, des unbesiegbaren Helden, unterstellt, muß der Gläubige beständig den Unternehmungen der höllischen Mächte entgegentreten, die überall Verderben stiften. Diese imperative, die Energie weckende Ethik ist das charakteristische Merkmal, welches den Mithriazismus von allen anderen orientalischen Kulten unterscheidet.

So hatte jedes Land der Levante — das wollten wir in diesem summarischen Rückblick zeigen — das römische Heidentum mit neuen religiösen Vorstellungen bereichert, welche dieses selbst oft überleben sollten. Was war das Resultat dieser Mischung von heterogenen Lehren, deren Mannigfaltigkeit überaus groß und deren Wert sehr verschieden war? Wie haben die barbarischen Ideen, nachdem sie in den glühenden Schmelztigel des cäsarischen Synkretismus geworfen waren, sich verschwistert und verbunden? Mit anderen Worten: welche Form hatte die mit ausländischen Theorien vollständig imprägnierte antike Idolatrie im vierten Jahrhundert angenommen, als sie endgültig entthront wurde? Das möchte ich zum Schluß unserer Betrachtungen hier noch in Kürze zu schildern versuchen.

Doch — darf man von einer heidnischen Religion reden? Hatte die Rassenmischung nicht auch die Verschiedenheit der religiösen Überzeugungen gemehrt? Hatte der verworrene Ansturm fremder Glaubensvorstellungen nicht eine Zersetzung, ein Zerbröckeln der religiösen Gemeinschaften, und die Toleranz des Synkretismus ein Überwuchern der Sekten zur Folge? Die „Hellenen", sagte Themistius zum Kaiser Valens, „haben dreihundert Weisen, die Gottheit aufzufassen und zu ehren, die sich über diese Verschiedenheit der Huldigungen freut."[1] Im Heidentum sterben die Kulte keines gewaltsamen Todes, sondern sie erlöschen nach langem Siechtum. Eine neue Lehre nimmt nicht mit Notwendigkeit die Stelle einer alten ein. Beide können lange nebeneinander fortbestehen als zwei entgegengesetzte Möglichkeiten, die der Verstand oder der Glaube eröffnet, und alle Ansichten, alle Bräuche erscheinen unter diesen Umständen beachtenswert. Die Wandlungen, welche sich auf diesem Gebiete vollziehen, sind niemals radikaler oder revolutionärer Natur. Zweifellos besaßen die religiösen Vorstellungen des Heidentums ebensowenig im vierten Jahrhundert als früher die Geschlossenheit eines metaphysischen Systems oder die Bestimmtheit von konziliaren Entscheidungen. Von jeher hat ein beträchtlicher Abstand zwischen dem Glauben des Volkes und dem der Gebildeten existiert, und dieser Unterschied mußte in einem aristokratischen Reiche, dessen soziale Schichten deutlich voneinander getrennt waren, besonders groß sein. Die Frömmigkeit der Massen ist unveränderlich wie das Wasser in den Tiefen des Meeres; sie wird von Oberströmungen weder mitgerissen noch erwärmt.[2] Die Bauern fuhren fort, wie vor Zeiten, bei gesalbten Stei-

nen, heiligen Quellen und mit Blumen geschmückten Bäumen fromme Riten zu vollziehen und zur Saatzeit oder um die Weinlese ihre ländlichen Feste zu feiern. Mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit hingen sie an ihren überlieferten Bräuchen. Ihres Ansehens entkleidet, zu Superstitionen herabgedrückt, sollten diese noch Jahrhunderte hindurch unter der Herrschaft der christlichen Orthodoxie fortbestehen, ohne dieselbe ernstlich zu gefährden; und wenn sie auch nicht mehr in den gottesdienstlichen Kalendern verzeichnet sind, so begegnet man ihnen doch noch bisweilen in folkloristischen Sammelwerken.

Am entgegengesetzten Pole der Gesellschaft konnten die Philosophen Gefallen daran finden, die Religion in das glänzende, aber leicht zerreißbare Gewebe ihrer Spekulationen zu hüllen. Sie konnten, wie Kaiser Julian, für den Mythus der Großen Mutter kühne und unzusammenhängende Erklärungen improvisieren, die in einem beschränkten Kreise von Gebildeten angenommen und geschätzt wurden. Aber diese Ausschweifungen der individuellen Phantasie bedeuten im vierten Jahrhundert nur die willkürliche Anwendung unbestrittener Prinzipien. Die intellektuelle Anarchie ist zu dieser Zeit weit geringer als in der Epoche, in welcher Lucian „die Sekten versteigerte"; unter den in der Opposition befindlichen Heiden hat sich eine relative Übereinstimmung herausgebildet. Eine einzige Schule, die neuplatonische, beherrscht alle Geister, und diese Schule hat nicht nur Respekt vor der positiven Religion wie schon der ältere Stoizismus, sondern verehrt sie, weil sie in ihr das Produkt uralter, von längst dahingegangenen Geschlechtern überlieferter Offenbarung erblickt; sie betrachtet ihre heiligen

Bücher, die des Hermes Trismegistos, des Orpheus, die chaldäischen Orakel, Homer selbst, vor allem die esoterischen Lehren der Mysterien als vom Himmel inspiriert und ordnet ihre eigenen Theorien den geoffenbarten Lehren unter. Da zwischen diesen disparaten, aus so verschiedenen Ländern und Zeiten stammenden Überlieferungen kein Widerspruch bestehen kann, weil sie von einer einzigen Gottheit ausgehen, so hat die Philosophie als *ancilla theologiae* die Aufgabe, sie durch Anwendung der allegorischen Auslegung miteinander in Einklang zu setzen. Und auf diese Weise bildet sich allmählich durch Kompromisse zwischen den alten orientalischen Ideen und dem griechisch-lateinischen Denken eine Summe von religiösen Vorstellungen, deren Wahrheit durch den *consensus gentium* verbürgt erscheint.

So waren die abgestorbenen Teile des alten Kultus beseitigt; fremde Elemente hatten ihm neue Lebenskraft verliehen, sich in ihm verbunden und wechselseitig ausgeglichen. Dieser sich in der Stille vollziehende Prozeß innerer Zersetzung und Wiederherstellung hatte unmerklich eine Religion geschaffen, welche von der, die Augustus zu restaurieren versucht hatte, sehr verschieden war.

Allerdings, wenn man sich darauf beschränken wollte, gewisse Schriftsteller zu lesen, welche in dieser Zeit die Idolatrie bekämpft haben, so würde man zu glauben versucht sein, daß sich im nationalen Glauben der Römer nichts geändert hätte. So macht St. Augustin in seinem „Gottesstaat“ sich gern lustig über die Menge der italischen Götter, welche den armseligsten Akten des Daseins vorstehen.[3] Aber diese minderwertigen und albernen Gottheiten der alten Pon-

tifikallitaneien lebten nur noch in den Büchern der Altertumsforscher weiter, und tatsächlich ist Varro hier die Quelle des christlichen Polemikers. Die Verteidiger der Kirche holen ihre Waffen gegen den Götzendienst selbst noch bei Xenophanes, dem ersten Philosophen, der gegen den griechischen Polytheismus aufgetreten ist. Die Apologetik folgt, wie man oft bemerkt hat, mühsam den Fortschritten der von ihr bekämpften Lehren, und ihre Hiebe treffen nicht selten nur Tote. Auch ist es ein gemeinsamer Fehler aller Gelehrten, wenigstens aller, die sich mit Bücherweisheit vollgepfropft haben, daß sie die Meinungen der alten Autoren besser kennen als die Ansichten ihrer Zeitgenossen und lieber in der Vergangenheit leben als in der Welt, die sie umgibt. Es war leichter, die Einwände der Epikureer und der Skeptiker gegen abgetane Glaubensvorstellungen zu wiederholen als die Mängel eines noch lebenden Organismus zu erforschen, um ihn zu kritisieren. Die rein formale Bildung der Schule raubte damals vielen der besten Geister den Sinn für die Wirklichkeit.

So dürfte die christliche Polemik uns oft eine falsche Vorstellung von dem untergehenden Heidentum geben. Wenn sie mit Vorliebe die Unsittlichkeit der heiligen Legenden betont, so läßt sie nicht ahnen, daß die Götter und Heroen der Mythologie nur noch ein rein literarisches Leben führten.[4] Die Fiktionen der Fabel bilden bei den Schriftstellern dieser Epoche — wie bei denen der Renaissance — die obligate Zutat jeder dichterischen Komposition. Es handelt sich hierbei um ein stilistisches Ornament, um rhetorische Manier, aber nicht um den Ausdruck aufrichtigen Glaubens. Das Theater zeigt, wie sehr diese alten Mythen

in Mißkredit geraten sind. Die Schauspieler der *mimi*, welche die galanten Abenteurer Jupiters ins lächerliche zogen, glaubten an ihre Realität nicht mehr als der Verfasser des „Faust" an die des mit Mephistopheles abgeschlossenen Paktes.

Man darf sich daher durch die oratorischen Effekte eines Rhetors wie Arnobius oder die ciceronianischen Perioden eines Laktanz nicht irreführen lassen. Will man sich von dem wirklichen Stande der Dinge Rechenschaft geben, so muß man vorzugsweise solche christlichen Schriftsteller berücksichtigen, die weniger Büchermenschen und mehr Männer der Praxis sind, die dem Leben des Volkes näher stehen und mehr Straßenluft geatmet haben, also mehr auf Grund eigener Erfahrung urteilen als nach den Schriften der Mythographen. Zu diesen wird man hohe Beamte rechnen dürfen, wie Prudentius[5] oder den, welcher seit Erasmus den Namen „Ambrosiaster"[6] erhalten hat; den bekehrten Heiden Firmicus Maternus[7], der ein Buch über Astrologie schrieb, ehe er den „Irrtum der profanen Religionen" bekämpfte; einzelne Kirchenmänner, die ihr geistliches Amt in Berührung mit den letzten Anhängern der Idolatrie brachte, wie den Verfasser der dem heiligen Maximus von Turin zugeschriebenen Homilien[8]; endlich die Redaktoren anonymer Pamphlete, Gelegenheitsschriften, welche die Glut aller Leidenschaften des Augenblicks atmen.[9] Wenn man diese Enquête mit Hilfe der leider sehr knappen Angaben ergänzt, welche die dem Glauben ihrer Väter treugebliebenen Mitglieder der römischen Aristokratie, ein Macrobius, ein Symmachus, über ihre religiösen Überzeugungen uns hinterlassen haben, wenn man sie ferner mit Hilfe der ausnahmsweise umfangreicheren

Inschriften kontrolliert, die gleichsam die öffentlichen Urkunden des letzten Willens des sterbenden Heidentums sind, dann wird man sich ein hinreichend deutliches Bild davon machen können, was die römische Religion in dem Moment geworden war, als sie zu erlöschen begann.

Eine Tatsache wird sich nun ohne weiteres aus der Prüfung dieser Dokumente ergeben: der antike Nationalkultus Roms ist tot.[10] Die vornehmen Würdenträger können sich zwar noch mit dem Titel Augur und Quindecemvir schmücken wie mit dem anderen Konsul oder Tribun, aber diese uralten geistlichen Ämter haben auf dem Gebiete der Religion in Wirklichkeit ebensowenig zu bedeuten als die republikanischen Magistrate auf dem des Staates. Ihr Untergang wurde an dem Tage besiegelt, als Aurelian neben und über die alten Pontifices die des unbesiegbaren Sonnengottes, des Schirmherrn seines Reiches, stellte. Die noch lebenden Kulte, gegen welche sich der Hauptangriff der christlichen Polemik wendet, die merklich schärfer wird, wenn sie von ihnen redet, sind die orientalischen. Die barbarischen Götter haben in der Frömmigkeit der Heiden den Platz der gestorbenen Unsterblichen eingenommen. Sie sind die einzigen, welche ihre Herrschaft über die Seelen noch behauptet haben.

Firmicus Maternus bekämpft vor allen anderen „profanen Religionen" die der vier orientalischen Nationen und setzt sie in Beziehung zu den vier Elementen. Die Ägypter beten das Wasser an — das Nilwasser, das ihr Land befruchtet —; die Phrygier die Erde, welche für sie die Große Mutter aller Dinge ist; die Syrer und die Karthager die Luft, die sie unter dem Namen der

Juno Caelestis[11] verehren; die Perser endlich das Feuer, dem sie den Vorrang vor den drei anderen Prinzipien geben. In der gemeinsamen Gefahr, die ihnen droht, haben sich die ehemals rivalisierenden Kulte ausgesöhnt und betrachten sich als Teile und, wenn ich so sagen darf, Kongregationen ein und derselben Kirche. Jeder von ihnen ist einem der Elemente, die zusammen das Universum bilden, besonders geweiht; im Verein stellen sie die pantheistische Religion der vergötterten Welt dar.

Alle aus dem Orient stammenden Kulte haben die Form von Mysterien angenommen.[12] Ihre Würdenträger sind gleichzeitig Pontifices der unbesiegbaren Sonne, Väter des Mithra, Tauroboliaten der Großen Mutter, Propheten der Isis, sie führen mit einem Wort alle erdenklichen Titel. Bei ihren Weihen, die ihr frommer Eifer vervielfacht, empfangen sie die Offenbarung einer esoterischen Lehre.[13] Welche Theologie verkündet man ihnen? Eine gewisse dogmatische Homogenität hat sich auch hier angebahnt.

Alle Schriftsteller stimmen mit Firmicus darin überein, daß die Heiden die *elementa* anbeten.[14] Unter diesen verstand man nicht nur die vier einfachen Substanzen, deren Gegensatz und Mischung alle Erscheinungen der sinnlichen Welt verursacht[15], sondern auch die Gestirne und überhaupt die Prinzipien aller himmlischen oder irdischen Körper.[16]

Man kann daher in gewissem Sinne von einer Rückkehr des Heidentums zum Kultus der Natur reden, aber ist man berechtigt, diese Umwandlung als Rückfall in eine barbarische Vergangenheit, als eine Decadence bis zum Niveau des ursprünglichen Animismus zu betrachten? Das hieße doch sich vom Schein

betören lassen. Alternde Religionen sinken nicht wieder in den kindlichen Zustand zurück. Die Heiden des vierten Jahrhunderts betrachten nicht mehr in naiver Weise ihre Götter als launische Geister, als die unorganisierten Mächte einer verworrenen Physik; sie fassen sie als kosmische Energien auf, deren providentielle Wirksamkeit durch ein harmonisches System geregelt ist. Der Glaube ist nicht mehr instinktiv und impulsiv; Bildung und Reflexion haben die gesamte Theologie reformiert. In gewisser Hinsicht kann man sagen, daß diese, um mit Comte zu reden, vom fiktiven Stadium in das metaphysische übergegangen ist. Sie ist eng verbunden mit der Wissenschaft ihrer Zeit, welche ihre letzten Anhänger als getreue Erben der alten Weisheit des Orients und Griechenlands stolz und liebevoll pflegen.[17] Sie ist häufig nur eine religiöse Form der zeitgenössischen Kosmologie — darin liegt zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche — und die strengen Prinzipien der Astrologie bestimmen die Vorstellung, die man sich vom Himmel und von der Erde macht.

Das Weltall ist ein Organismus, den ein einziger, ewiger, allmächtiger Gott beseelt. Bisweilen identifiziert man diesen Gott mit dem Schicksal, das alle Dinge beherrscht, mit der unendlichen Zeit, die alle sinnlichen Erscheinungen regelt, und man betet diese in all den einzelnen Abschnitten ihrer grenzenlosen Dauer, namentlich den Monaten und den Jahreszeiten an.[18] Bisweilen vergleicht man ihn im Gegensatze dazu mit einem Könige; man stellt ihn sich wie einen Souverän vor, der sein Reich beherrscht, und die einzelnen Götter sind dann die Grafen und die Würdenträger, welche bei dem Fürsten für seine Untertanen eintreten

und sie irgendwie bei ihm einführen. Dieser himmlische Hof hat seine Gesandten oder „Engel", die den Menschen den Willen ihres Herrn kundtun und diesem die Wünsche und Bitten seiner Untertanen überbringen: eine aristokratische Monarchie herrscht im Himmel wie auf Erden.[19] Eine mehr philosophische Vorstellung erfaßt die Gottheit als unendliche Macht, welche die ganze Natur mit ihren überschwänglichen Kräften erfüllt: „Es gibt", schrieb um 390 Maximus von Madaura, „nur einen höchsten und einzigen Gott, ohne Anfang und ohne Ende, dessen in der Welt verbreitete Kräfte wir unter verschiedenen Bezeichnungen anrufen, weil wir seinen wahren Namen nicht kennen, und indem wir unsere demütigen Bitten nacheinander an seine verschiedenen Glieder richten, suchen wir ihn ganz zu ehren. Dank der Vermittlung der untergeordneten Götter wird dieser ihr und aller Sterblichen gemeinsamer Vater auf tausend Weisen von den Menschen geehrt, die so trotz ihrer Uneinigkeit einig bleiben."[20]

Dieser unaussprechliche Gott, der alles mit seinem Blick umfaßt, offenbart sich jedoch besonders in der glänzenden Klarheit des ätherischen Himmels.[21] Er bekundet seine Macht im Wasser und im Feuer, in der Erde, dem Meer und dem Wehen der Winde, aber seine reinste, seine herrlichste, seine kraftvollste Epiphanie vollzieht sich in den Gestirnen, deren Revolutionen alle Ereignisse und alle unsere Handlungen bestimmen, und vor allem in der Sonne, welche die himmlischen Sphären bewegt, dem unerschöpflichen Quell des Lichtes und des Lebens, der Urheberin aller Intelligenz auf Erden. Manche Theologen, wie der Senator Prätextatus, den Macrobius auftreten läßt, iden-

tifizierten in radikaler Synkrasie alle alten Gottheiten des Heidentums mit der Sonne.[22]

Ebenso wie oberflächliche Beobachtung zu dem Glauben verführen könnte, die Theologie der letzten Heiden sei wieder zu ihren ersten Anfängen herabgestiegen, möchte die Umwandlung des Rituals auf den ersten Blick als eine Rückkehr zum wilden Urzustande erscheinen. Ohne Zweifel verbreiten sich mit der Annahme der orientalischen Mysterien barbarische, grausame und obszöne Bräuche: die tierischen Verkleidungen bei den mithrischen Initiationen, die blutigen Tänze der Gallen der Großen Mutter, die Verstümmelung der syrischen Priester. Der Kultus der Natur ist ursprünglich ebenso „amoralisch" wie das Schauspiel der Natur selbst. Aber ein ätherischer Spiritualismus verklärte die Roheit dieser primitiven Gepflogenheiten ins Ideale. Wie die Lehre vollkommen mit Philosophie und Bildung gesättigt ist, so ist die Liturgie vollkommen durchdrungen von ethischen Voraussetzungen. Das Taurobolium, eine ekelhafte Übergießung mit warmem Blut, ist ein Mittel zur Erlangung der ewigen Wiedergeburt geworden; die rituellen Waschungen bedeuten nicht mehr eine äußerliche und materielle Handlung, sondern sollen die Seele von ihren Flecken reinigen und ihr die verlorene Unschuld wiedergeben; die heiligen Mahle teilen eine innere Kraft mit und sind zu Nährmitteln des geistigen Lebens geworden. Obwohl man sich bemühte, die Kontinuität der Überlieferung aufrechtzuerhalten, hatte man doch nach und nach ihren Inhalt umgestaltet. Wie die Zeremonien des Kultus, so waren auch die empörendsten und leichtfertigsten Mythen in erbauliche Erzählungen verwandelt, dank der anmutigen und scharfsinnigen Erklä-

rungen, in denen sich der Geist der gebildeten Mythographen gefiel. Das Heidentum war zur Schule der Sittlichkeit geworden, der Priester zum Lehrer und zum Beichtvater.[23]

Die Reinheit, die Heiligkeit, welche der Vollzug der heiligen Zeremonien verleiht, ist die unerläßliche Vorbedingung zur Erlangung des ewigen Lebens.[24] Die Mysterien verheißen ihren Eingeweihten eine selige Unsterblichkeit und machen sich anheischig, ihnen unfehlbare Mittel zu offenbaren, mit denen sie ihr Heil schaffen können. Nach einem allgemein angenommenen Bilde ist der Geist, der uns beseelt, ein fortgeschleuderter Funke aus den Feuern, die hoch oben im Äther leuchten; er nimmt an ihrer Gottheit teil und ist, so glaubt man, auf die Erde herabgekommen, um hier eine Prüfung zu bestehen. Man kann buchstäblich sagen, daß

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Nachdem sie ihr fleischliches Gefängnis verlassen haben, steigen die frommen Seelen wieder zu den Himmelsräumen empor, wo die göttlichen Gestirne kreisen, um für immer in der unendlichen Klarheit über den gestirnten Sphären zu leben.[25]

Aber am anderen Ende der Welt, diesem lichten Aufenthalt gegenüber dehnt sich das finstere Reich der bösen Geister aus. Unversöhnliche Feinde der Götter und der guten Menschen kommen sie beständig aus den höllischen Regionen hervor, um auf der Oberfläche der Erde umherzuschweifen, wo sie alle möglichen Übel verbreiten. Der Gläubige muß mit Hilfe der himmlischen Geister unablässig gegen ihre Anschläge kämpfen und ihren Grimm durch blutige Opfer

abzuwehren suchen. Doch der Magier versteht es auch, sie durch geheimnisvolle und furchtbare Prozeduren seinem Willen zu unterwerfen und seinen Plänen dienstbar zu machen, und diese Dämonologie, die monströse Frucht des persischen Dualismus, begünstigt die Überhandnahme aller erdenklichen Superstitionen.[26]

Das Reich des Bösen soll indessen nicht ewig bestehen. Nach allgemeiner Überzeugung wird das Universum, wenn die Zeiten abgelaufen sind, durch Feuer zerstört werden.[27] Alle Gottlosen werden zugrunde gehen, und die wieder auferstandenen Gerechten in der erneuerten Welt ein Reich der allgemeinen Glückseligkeit begründen.[28]

Das ist in flüchtigen Umrissen die Theologie des Heidentums, wie sie sich nach drei Jahrhunderten orientalischer Beeinflussung gebildet hatte. Aus plumpem Fetischismus und wilden Superstitionen hatten die gelehrten Priester der asiatischen Kulte allmählich eine vollständige Metaphysik und Eschatologie geschaffen, wie die Brahmanen den spiritualischen Monismus des Vedânta neben der ungeheuerlichen Idolatrie des Hinduismus errichtet haben, oder, um in der lateinischen Welt zu bleiben, wie die Juristen aus den traditionellen Gepflogenheiten primitiver Stämme die abstrakten Prinzipien eines Rechtes zu entwickeln verstanden, welches die kultiviertesten Völker beherrscht. Diese Religion ist nicht mehr lediglich, wie die des alten Roms, ein Sammelsurium von propitiatorischen, Abwehr- und Sühneriten, die von Bürgern zum Besten des Staates vollzogen werden müssen: sie will jetzt allen Menschen eine Erklärung des Universums darbieten, aus der eine bestimmte Regel des Verhaltens folgt, und die den Zweck des Daseins in das Jenseits verlegt. Sie steht

dem Kultus, welchen Augustus zu restaurieren versucht hatte, ferner als dem Christentum, das sie bekämpft. Die beiden feindlichen Religionen bewegen sich in derselben intellektuellen und moralischen Sphäre[29], und tatsächlich geht man in dieser Zeit ohne Erschütterung und ohne Bruch von der einen zur anderen über. Bei der Lektüre von langen Werken der letzten lateinischen Schriftsteller, eines Ammianus Marcellinus, eines Boëthius, oder auch der Panegyriken der offiziellen Redner[30] haben die Gelehrten sich bisweilen fragen können, ob ihre Autoren Heiden oder Christen waren, und die den Göttern ihrer Ahnen treu gebliebenen Glieder der römischen Aristokratie unterschieden sich in der Zeit eines Symmachus und eines Praetextatus weder in ihrem Denken noch in ihrer Sittlichkeit wesentlich von den Anhängern des neuen Glaubens, die mit ihnen zusammen im Senate saßen. Der religiöse und mystische Geist des Orients hatte nach und nach die ganze Gesellschaft durchdrungen und alle Völker auf ihre Vereinigung in dem Schoße einer universalen Kirche vorbereitet.

ANMERKUNGEN

I. KAPITEL

ROM UND DER ORIENT

1. Renan, *L'Antéchrist*, S. 130.

2. Krumbacher (*Byzant. Zeitschr.* XVI, 1907, S. 710) bemerkt zu der hier von mir vertretenen Anschauung: „In ähnlicher, nur etwas ausführlicherer Weise war dieser Gedanke (der Überflügelung des Abendlandes durch die auf allen Kulturgebieten vordringende Regsamkeit der Orientalen) kurz vorher in meiner Skizze der byzantinischen Literatur (*Kultur der Gegenwart* I, 8 [1905] S. 244—250; 2. Aufl. [1907] S. 246—253) auseinandergesetzt worden; es ist ein erfreulicher und bei dem Wirrsal widerstreitender Doktrinen tröstlicher Beweis für den Fortschritt der Erkenntnis, daß zwei von ganz verschiedenen Richtungen ausgehende Diener der Wissenschaft sich in so wichtigen allgemeinen Fragen so nahe kommen."

3. Vgl. Kornemann, *Ägyptische Einflüsse im Römischen Kaiserreich* (*Neue Jahrbb. für das klass. Altertum* II, 1898, S. 118 ff.) und Otto Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten*, 2. Aufl., S. 469.

4. Vgl., was Cicero von der alten römischen Herrschaft sagt (*De off.* II, 8): *Illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari.*

5. O. Hirschfeld, *a. a. O.*, S. 53, 91, 93 usw.; cf. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen*, S. 9, Anm. 2 usw. Verschiedene Einrichtungen sind auf diese Weise von den alten Persern bis zu den Römern gelangt, vgl. Kap. VI, Anm. 5.

6. Rostovtzew, *Der Ursprung des Kolonats* (*Beiträge zur alten Gesch.* I, 1901), S. 295; Haussoullier, *Histoire de Milet et du Didymeion*, 1902, S. 106.

7. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen*, 1891, S. 8 ff.

8. Mommsen, *Gesammelte Schriften* II (1905), S. 366: *Seit Diocletian übernimmt der östliche Reichsteil, die* partes Orientis, *auf allen Gebieten die Führung. Dieser späte Sieg des Hellenismus über die Lateiner ist vielleicht nirgends auffälliger als auf dem Gebiete der juristischen Schriftstellerei.*

9. De Vogüé et Duthoit, *L'Architecture civile et religieuse de la Syrie centrale*, Paris 1866—77.

10. Dieses Ergebnis ist vor allem den Untersuchungen von Strzygowsky zu verdanken, doch können wir hier nicht auf die Kontroversen eingehen, die seine Veröffentlichungen veranlaßt haben: *Orient oder Rom*, 1901; *Hellas in des Orients Umarmung*, München 1902, und namentlich *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903 (vgl. die Rezensionen von Ch. Diehl, *Journal des Savants*, 1904, S. 236 ff. = *Études byzantines*, 1905, S. 336 ff.; Gabriel Millet, *Revue archéol.*, 1905, I, S. 93 ff.; Marcel Laurent, *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1905, S. 145 ff.); *Mschatta*, 1904 (vgl. unten Kap. VI, Anm. 12). Ferner: van Berchem und Strzygowsky, *Amida*, 1910 (das Heimatland der mittelalterlichen Kunst soll Mesopotamien sein). — Bréhier, *Orient ou Byzance?* (*Rev. archéol.* 1907, II, S. 396 ff.) orientiert kurz über den Stand der Frage. Vgl. jetzt Gabriel Millet, *Manuel d'art byzantin*, 1913.

11. Vgl. auch Plinius, *Epist. Traian.* 40: *Architecti tibi* (in Bithynien) *deesse non possunt . . . . . . cum ex Graecia etiam ad nos* (nach Rom) *venire soliti sint.* — Unter den Namen von Architekten, welche die lateinischen Inschriften erwähnen, läßt eine große Anzahl auf griechische oder orientalische Herkunft schließen (cf. Ruggiero, *Dizion. epigr.* s. v. *Architectus*), trotz der Wertschätzung, die ihr hervorragend nützliches Gewerbe allezeit in Rom genoß.

12. Die Frage nach den künstlerischen und industriellen

Einwirkungen, welche der Orient in der römischen Zeit auf Gallien ausgeübt hat, ist oft angeschnitten — namentlich von Courajod (*Leçons du Louvre* I, 1899, S. 115, 327 ff.) — ist aber noch nie in ihrem ganzen Umfange gründlich behandelt. Michaelis hat ihr kürzlich anläßlich einer im Stil der pergamenischen Schule ausgeführten Statue des Metzer Museums einen anregenden Artikel gewidmet (*Jahrbb. der Gesellsch. für Lothring. Gesch.* XVII, 1905, S. 203 ff.). Er erklärt durch den Einfluß Marseilles in Gallien und die alten Beziehungen dieser Stadt zu den Staaten des hellenischen Asiens den erheblichen Unterschied, der die am Oberrhein aufgefundenen Bildwerke, wo die italischen Legionen als Kulturträger wirkten, von den auf der anderen Seite der Vogesen zutage geförderten trennt. Diese Feststellung ist außerordentlich wichtig und folgenreich. Aber Michaelis betont dabei m. E. zu ausschließlich die Vermittlerrolle der massaliotischen Händler, welche auf der alten „Zinnstraße“ nach Britannien und auf der alten „Bernsteinstraße“ nach Germanien zogen. Die asiatischen Kaufleute und Handwerker haben sich nicht von einem einzigen Punkt aus verbreitet. Im ganzen Rhônetale hatten sich die Ausländer zahlreich angesiedelt: Lyon war eine halb hellenisierte Stadt, und wir kennen die Beziehungen zwischen Arles und Syrien, Nîmes und Ägypten usw. Wir werden bei der Besprechung der Kulte dieser Länder noch darauf zurückkommen (siehe S. 198, 125 f.).

13. Selbst im Schoße der Kirche ist der lateinische Okzident im vierten Jahrhundert dem griechischen Orient noch untergeordnet, der ihm seine dogmatischen Probleme aufnötigt (Harnack, *Mission und Ausbreitung*, II^2, S. 283, Anm. 1).

14. Die heiligen Formeln sind gesammelt von Alb. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 212 ff. Er fügt noch hinzu Δοίη coì Ὄcιριc τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, *Archiv für Religionswissensch.*, Bd. VIII, 1905, S. 504, Anm. 1 (vgl. *unten*, Kap. IV, Anm. 93). — Von den für die orientalischen Kulte wichtigsten Hymnen sind die zu Ehren der Isis zu erwähnen, die auf der Insel Andros (Kaibel, *Epigr.*, 4028) und sonst (cf. Kap. IV, Anm. 6) gefunden

wurden. Fragmente von Hymnen zu Ehren des Attis sind von Hippolyt aufbewahrt, *Philosoph.* V, 9, S. 168 ff. Die sogenannten orphischen Hymnen (Abel, *Orphica*, 1883), die aus ziemlich später Zeit stammen und wahrscheinlich in Kleinasien verfaßt sind, scheinen gleichwohl nicht viele orientalische Bestandteile zu enthalten (cf. Maas, *Orpheus*, 1895, S. 173 ff.), aber nicht dasselbe gilt von den gnostischen Hymnen, von denen wir sehr lehrreiche Bruchstücke besitzen. Vgl. mein Werk: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (im folgenden zitiert als: *Mon. Myst. Mithra*) I, S. 313, Anm. 1.

15. Über die Nachahmungen im Theater vgl. Adami, *De poëtis scen. Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, 1901. Wünsch hat den liturgischen Charakter eines Gebetes an Asklepios nachgewiesen, welches von Herondas in seine Mimiamben eingeflochten wurde (*Archiv für Religionswiss.* VII, 1904, S. 95 ff.). Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief* (Texte und Unters. XXXIV) vergleicht gewisse Formeln der Papyri mit christlichen Gebeten. Reitzenstein und Wendland, *Nachrichten der Ges. der Wiss. Göttingen* 1910, S. 325 ff. (ein in die christliche Liturgie übergegangenes hermetisches Gebet). Dieterich hat in einem magischen Papyrus zu Paris einen erweiterten Auszug aus der mithrischen Liturgie zu entdecken gemeint (vgl. *unten*, Kap. VI, Bibliographie). — Aber alles dies will sehr wenig besagen, wenn man an die riesige Masse von liturgischen Texten denkt, die verloren gegangen sind, und selbst hinsichtlich des alten Griechenlands sind wir über diese heilige Literatur sehr schlecht informiert: vgl. Ausfeld, *De Graecorum precationibus*, Leipzig 1903; Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, Breslau 1905; H. Schmid, *Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus*, Gießen 1907.

16. Z. B. den Hymnus, „welchen die Magier sangen“ über das Aussehen des höchsten Gottes, und dessen Inhalt wiedergegeben wird von Dio Chrysostomus, *Orat.* XXXVI, § 39 (cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 298; II, S. 60).

17. Ich denke an die Hymnen des Kleanthes (von Arnim,

Stoic. fragm. I, Nr. 527, 537), an manche Stellen bei Marc Aurel, und auch an den feierlichen Verzicht des Demetrius bei Seneca, *De Provid.* V, 5, der überraschende Ähnlichkeit mit einem der berühmtesten christlichen Gebete besitzt, dem *Suscipe* des heiligen Ignatius, welches das Buch der Exercitia spiritualia beschließt (Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, S. 170, Anm. 1). Reitzenstein und Wendland (*a. a. O.*) haben nachgewiesen, daß die gemeinsame Quelle eines in den Apostol. Konstitutionen und bei Firmicus Maternus vorkommenden Gebetes stoisch ist. — In demselben Zusammenhange ist das Gebet zu erwähnen, das im *Asclepius* übersetzt wird, und dessen griechischer Text kürzlich auf einem Papyrus wiedergefunden wurde (Reitzenstein, *Archiv für Religionswiss.* VII, 1904, S. 395).

18. Ich habe diesen Punkt in meinen *Mon. Myst. Mithra* (vgl. Anm. 14) näher behandelt und entlehne diesem Werke (Bd. I, S. 21 ff.) einen Teil der nachfolgenden Bemerkungen.

19. Man hat bezweifelt, daß der Traktat Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ von Lucian sei, aber mit Unrecht; cf. Maurice Croiset, *Essai sur Lucien*, 1882, S. 63. 204. Ich habe das Glück, mich zugunsten seiner Authentizität auf das gewichtige Urteil Th. Nöldekes berufen zu können, der mir hierüber schrieb: *Ich habe jeden Zweifel daran schon lange aufgegeben .... Ich habe lange den Plan gehabt, einen Kommentar zu diesem immerhin recht lehrreichen Stück zu schreiben und viel Material dazu gesammelt. Aus der Annahme der Echtheit dieser Schrift ergibt sich mir, daß auch das* Περὶ ἀστρονομίας *echt ist.*

20. Vgl. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* Περὶ Ἴσιδος, Leipzig 1906, und die Bemerkungen von Neustadt, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, S. 1117. Ferner Scott Moncraft, *Journal of hellenic studies* XIX (1909) p. 81; Parmentier, *Mémoires Acad. Belgique* 1913 (im Druck). — Eine der Quellen Plutarchs sind die Ἰουδαϊκά des Apion.

21. Siehe Kap. VII, S. 233 f.

22. Vgl. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 75. 219. — Für Ägypten siehe Georges Foucart, *L'art et la religion dans l'ancienne*

Égypte (*Revue des idées*, 15. Nov. 1908), S. 23 ff. des Separatabdrucks.

23. Die erzählende und symbolische Plastik der orientalischen Kulte bereitet die des Mittelalters vor, und sehr viele Bemerkungen des schönen Buches von E. Mâle über *L'Art du XIIIe siècle en France* (deutsch von L. Zuckermandel: *Die kirchliche Kunst des 13. Jahrhunderts in Frankreich.* Studie über die Ikonographie des MA und ihre Quellen, Straßburg 1907) treffen auch für die des ausgehenden Heidentums zu.

II. KAPITEL

WARUM DIE ORIENTALISCHEN KULTE SICH AUSGEBREITET HABEN

Bibliographie. — Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, besonders Buch II, Kap. II. — Jean Réville, *La Religion à Rome sous les Sevères*, Paris 1886. Deutsche Ausgabe von G. Krüger: *Die Religion zu Rom unter den Severern*, Leipzig 1888. — Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, S. 71 ff., 289 ff. 2. Aufl. 1912, S. 87 ff., 348 ff. — Samuel Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1905. — Bigg, *The Church's task under the Roman Empire*, Oxford 1905. — C. H. Moore, *Harvard studies in Classic. Philol.* XI (1901), S. 47 ff. *Transactions of Americ. Philolog. assoc.* XXXVIII (1908), S. 109 ff. (Verbreitung in Britannien, Germanien und Gallien). — Toutain, *Les cultes paiens dans l'empire romain.* Ière partie, t. II: Les cultes orientaux. Paris 1912 [cf. *Rev. hist. rel.* LXVI (1912), S. 125 ff.). — Vgl. auch Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, S. 1519 ff. — Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und zum Christentum*, Tübingen 1907, S. 54 ff. 2.—3. Aufl. 1912, S. 96 ff. — Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig und Berlin 1910, S. 8 ff. Die Monographien werden wir bei jedem der Kulte anführen, auf die sie sich beziehen.

1. *Mélanges Frédéricq*, Bruxelles 1904, S. 63 ff. (*Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*); vgl. die Bemerkungen von Lejay, *Rev. d'hist. et de litt. relig.* XI (1906), S. 370.

2. Holl, *Volkssprache in Kleinasien* (*Hermes*, 1908, S. 250ff.).

3. Das Buch von Hahn, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten bis auf die Zeit Hadrians* (Leipzig 1906) beschäftigt sich in der Hauptsache mit einer früheren Periode als der von uns behandelten. Für die spätere Zeit besitzen wir nur eine provisorische Skizze desselben Verfassers, *Romanismus und Hellenismus bis auf die Zeit Justinians* (Philologus, Supplbd. X), 1907.

4. Cagnat, *Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain* (Paris 1909).

5. Cf. Tacitus, *Annalen* XIV, 44: *Nationes in familiis habemus quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.*

6. S. Reinach, *Epona* (aus *Rev. archéol.*), 1895.

7. Die Theorie von der Entartung der Rassen ist namentlich vertreten von Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 3. Aufl., München 1901, S. 296 ff. — Die Idee einer rückschreitenden Auslese, der *Ausrottung der Besten*, ist bekanntlich von Seeck verteidigt, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, der ihre religiösen Konsequenzen Bd. II (1901) S. 344 andeutet und sie in Bd. III (1909) auseinandersetzt.

8. Apul., *Metam.* XI, 14 ff. Vgl. die Vorrede des Verfassers, S. X ff., und Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen* (Leipzig und Berlin 1910), S. 98. — Schon Manilius redet von göttlichen Gestirnen (IV, 920, vgl. II, 125): *Ipse vocat nostros animos ad sidera mundus.*

9. Catull. 63 [cf. v. Wilamowitz, *Hermes* XIV (1879), S. 194 ff.]; Livius XXXVII, 9, 9; Cic., *De legib.* II, 9, 22. — Ebenso in dem Kultus der Dea Syra vgl. *unten* Kap. V, Anm. 39.

10. Hepding, *Attis*, S. 178 f., 187.

11. Der enge Zusammenhang zwischen juristischen und religiösen Ideen bei den Römern hat selbst in ihrer Sprache

zahlreiche Spuren hinterlassen. Eine der merkwürdigsten ist die doppelte Bedeutung des Wortes *supplicium*, das zugleich eine an die Götter gerichtete Bitte (franz. *supplication*) und eine von der Sitte, dann vom Gesetz geforderte Strafe (franz. *supplice*) bezeichnet. Über die Entwicklung dieses Doppelsinnes ist die neuerdings gemachte Bemerkung von Richard Heinze zu vergleichen, *Archiv für lat. Lexikographie* XV, S. 90 ff. Die Semantik ist oft Kulturgeschichte.

12. Réville, *a. a. O.*, S. 144. Deutsche Ausgabe S. 141.

13. Über die Ekstase in den Mysterien im allgemeinen vgl. Rohde, *Psyche*, 2. Aufl., S. 315—19; De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden 1909 (vgl. *oben* S. XIX, Nr. 7): *Mon. Myst. Mithra* I, S. 323.

14. Diese Beobachtung hat schon Firmicus Maternus gemacht, *De errore prof. relig.* c. 8. Über die Entwicklung der Auferstehungsidee in den semitischen Kulten vgl. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911.

15. Für Babylonien vgl. Strab., XVI, 1, § 6 und *unten* Kap. V, Anm. 51; für Ägypten *ders.* XVII, 21, § 46. Aus der sehr interessanten Schilderung, welche Otto (*Priester und Tempel*, Bd. II, S. 211 ff., 234) von der Wissenschaft der ägyptischen Priester in der hellenistischen Epoche entwirft, geht hervor, daß sie, obwohl sie keine Fortschritte mehr machte, nichtsdestoweniger sehr beachtenswert blieb.

16. Strab., *a. a. O.*: Ἀνατιθέασι δὲ τῷ Ἑρμῇ πᾶσαν τὴν τοιαύτην σοφίαν; Plin., *Hist. nat.* VI, 26, § 121: (Belus) *inventor fuit sideralis scientiae;* cf. Solinus, 56, § 3; Achill., *Isag.* 1 (Maaß, *Comm. in Arat.*, S. 27): Βήλῳ τὴν εὕρεσιν ἀναθέντες. Erinnern wir uns daran, daß der Codex Hammurabi als Werk Marduks bezeichnet wird. — Überhaupt sind die Götter die Urheber aller der Menschheit förderlichen Erfindungen; vgl. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, S. 123; Deißmann, *Licht vom Osten*, S. 91 ff. Ebenso im Abendlande: *CIL* VII, 759 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 24: (Dea Syria) *ex quis muneribus nosse contigit deos* etc. Ferner Plut., *Crassus* 17. — „*Religion im Sinne des Orients ist die Erklärung alles dessen was ist, also*

eine Weltauffassung" (Winckler, *Himmelsbild der Babylonier*, 1903, S. 9).

17. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 312. — Der Manichäismus brachte ebenfalls aus Babylonien ein ganzes kosmologisches System mit. St. Augustinus tadelt an den Büchern dieser Sekte, daß sie voll von langen Betrachtungen und absurden Fabeln über solche Dinge seien, die mit dem Heil nichts zu tun hätten; vgl. meine *Recherches sur le manichéisme*, I, 1908, S. 53.

18. Cf. Porphyr., *Epist. Aneb.*, 11; Jambl., *De myst.* II, 11. Über die γνῶσις θεοῦ in den orientalischen Religionen vgl. die lehrreichen Untersuchungen von Ed. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig und Berlin 1913, S. 95 ff., 109.

19. Dieser ehrbare Charakter der römischen Religion ist vortrefflich beleuchtet von G. Boissier (*a. a. O.* I, 30 ff.; II, 373 ff.). Vgl. auch die Bemerkungen von Bailey, *Religion of ancient Rome*, London 1907, S. 103 ff.

20. Varro bei Augustinus, *De civ. Dei* IV, 27; VI, 5; vgl. Varro, *Antiqu. rerum divin.*, ed. Aghad, S. 145 ff. Der Unterschied zwischen der Religion der Dichter, der der Gesetzgeber und der der Philosophen (μυθικόν, νομιμόν, φυσικόν) geht auf Posidonius zurück. Er ist wiederholt von Actius (Diels, *Doxogr.* 295, 10, vgl. Wendland, *Archiv für Gesch. der Philosophie* I, 200 ff.); Cic., *Nat. deor.* I, 77; Dio Chrys., *Or.* XII, p. 228; Plutarch, *Amatorius* 18, S. 763 C.

21. Luterbacher, *Der Prodigienglaube der Römer*, Burgdorf 1904.

22. Juvenal II, 149; cf. Diodor I, 93, § 3. — Ebenso weist Plutarch, wenn er von den Qualen im Jenseits redet (*Non posse suaviter vivi*, c. 26, S. 1104 C—E; *Quo modo poetas aud.*, c. 2, S. 17 C—E; *Consol. ad Apollon.*, c. 10, S. 106 F), darauf hin, „daß dies für die meisten seiner Zeitgenossen Ammenmärchen sind, die nur noch Kinder schrecken können" (Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, S. 442).

23. Aug., *Civ. Dei* VI, 2; Varro, *Antiqu.* ed. Aghad, 141: *Se timere ne (dii) pereant non incursu hostili, sed civium neglegentia.*

24. Ich habe diesen Punkt ausgeführt in meinen *Mon. Myst. Mithra* I, S. 279 ff. Vgl. die deutsche Ausgabe von Gehrich: *Die Mysterien des Mithra*, 2. Aufl. (1911), S. 84 ff.

25. In Griechenland haben sich die orientalischen Kulte weniger als in jedem anderen Lande verbreitet, weil die hellenischen Mysterien, namentlich die Eleusinischen, ähnliche Lehren verkündeten und zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ausreichten.

26. Die Entwicklung des „Reinigungsrituals“ ist in ihrem ganzen Umfange ausführlich dargestellt von Farnell, *The evolution of religion*, 1905, S. 88 ff.

27. Wir werden bei der Besprechung des Tauroboliums hierauf zurückkommen, Kap. III, S. 79 ff.

26. Wir können hier nicht bei den verschiedenen Formen verweilen, welche diese Kathartik der orientalischen Mysterien annimmt: oft sind diese Formen sehr primitiv geblieben, und die Idee, welche ihnen zugrunde liegt, scheint noch durch, so wenn Juvenal (VI, 521 ff.) uns den Gläubigen der *Magna Mater* zeigt, wie er sich seiner schönen Kleider entledigt und sie dem Archigallus einhändigt, um alle Sünden des Jahres zu sühnen (*ut totum semel expiet annum*). Die Idee der mechanischen Übertragung der Befleckung durch die Fortgabe der Kleider ist bei den Wilden sehr häufig; vgl. Farnell, *a. a. O.*, S. 117, und auch Frazer, *Golden Bough* I², S. 60.

29. Wiedergeburt: Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 157 ff.; Hepding, *Attis*, S. 104 ff. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen* (1910), S. 26 und Anm. — Cf. Frazer, *Golden Bough* III², S. 424 ff.

30. Vgl. August., *Civ. Dei* X, 28: *Confiteris tamen* (sc. Porphyrius) *etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari* (cf. *ibid.* X, 23 und *unten* Kap. VIII, Anm. 24).

31. Wir können dieses hochinteressante Thema hier nur oberflächlich berühren. Der Traktat *De abstinentia* des Porphyrius würde uns gestatten, es mit einer Ausführlichkeit zu behandeln, die bei dieser Art von Studien nur selten möglich

ist. Cf. Farnell, *a. a. O.*, S. 154 ff. Nicht nur das Fleisch wird verboten. Über die Enthaltung vom Brot in Kleinasien und Syrien cf. Hepding, *Attis*, S. 156, Anm. 3; Pauli-Wissowa, *Realenzykl.* s. v. Hadaranes. — Enthaltung vom Wein cf. *CIL* VIII, 10832. 16752. Sie findet sich im Manichäismus wie später im Islam wieder.

32. Über die ἐξομολόγησις und die Sühninschriften in den Kulten Kleinasiens vgl. Ramsay, *Cities*, I, S. 134. 152, und Chapot, *La province romaine d'Asie*, 1904, S. 509 ff. Ferner Keil und von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, Denkschr. Akad. Wien, 1911, Nr. 198. 206. 208.

33. Menander bei Porphyr., *De abstin.* II, 15; cf. Plutarch, *De Superstit.* 7, S. 168 D; Tertull., *De Paenit.*, c. 9. — Über die heiligen Fische der Atargatis vgl. *unten* Kap. V, S. 135 f. — Bei Apuleius (*Met.* VIII, 28) erhebt der Gallus der Göttin schwere Anklage gegen sich wegen seines Vergehens und straft sich selbst, indem er sich geißelt. Vgl. Gruppe, *Griech. Myth.*, S. 1545; Farnell, *Evol. of Rel.*, S. 55. — Das Sündenbekenntnis ist übrigens bei den Semiten eine alte religiöse Tradition, die bis auf die Babylonier zurückgeht; cf. Lagrange, *Religions sémit.*, S. 225 ff. Schrank, *Babylonische Sühnriten*, S. 46. In Alexandrien verzeichneten die zum Tode Verurteilten das Geständnis ihres Verbrechens im Tempel der Artemis Ἀγαθή, offenbar um Verzeihung dafür zu erlangen. Es war eine Art Beichte *in articulo mortis*, vgl. Crusius, *Paroemiographica* (SB Bayr. Akad. 1910, S. 111 ff.).

34. Juven. VI, 523 ff., 537 ff.; cf. Senec., *Vit. beat.* XXVI, 8.

35. Liturgische Mahlzeiten im Kultus der Cybele: *unten*, Kap. III, S. 81 f. — in den Mithrasmysterien: *Mon. Myst. Mithra* I, S. 320 — in den syrischen Kulten: Kap. V, S. 136, und Anm. 37; cf. im allgemeinen Hepding, *Attis*, S. 185 ff. In den Tempeln des Serapis: Mitteis-Wilcken, *Papyruskunde* I, S. 133, Nr. 99.

36. Die fortschreitende Differenzierung der kirchlichen und weltlichen Funktionen ist bekanntlich nach Herbert Spencer ein Merkmal der religiösen Entwicklung. Rom ist

in dieser Beziehung hinter dem Orient sehr weit zurückgeblieben.

37. Ein wichtiges Ergebnis der Forschungen Ottos (*a. a. O.*) ist der Nachweis des Gegensatzes, der in Ägypten seit der Ptolemäerzeit zwischen der hierarchischen Organisation des ägyptischen Klerus und der fast anarchischen Autonomie der griechischen Priester bestand. Vgl. das S. 110 f. über den Klerus der Isis und S. 63 über die Gallen Gesagte. — Über die mithrische Hierarchie cf. meine *Mystères de Mithra*, 2. Aufl., 1902, S. 138 f. (deutsche Ausgabe von G. Gehrich: *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig 1903, S. 122 f.).

38. Die Entwicklung der Vorstellung vom Heil und vom „Heiland" seit der hellenistischen Epoche ist von Wendland behandelt (Σωτήρ, *Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch.* V, 1904, S. 335 ff.). Vgl. *oben* S. XII, Anm. 2. — Über die *mater deum salutaris* cf. *unten* Kap. III, Anm. 25.

39. Wir werden die beiden Hauptlehren, die der ägyptischen Kulte (Identifikation mit Osiris, dem Gott der Toten) und die der syrischen und persischen Kulte (Himmelfahrt) noch näher erörtern.

40. Cumont, *Fatalisme astral* (Revue d'hist. et de litt. relig., 1912, S. 533 ff.).

41. Das Schicksal im Jenseits stand damals im Mittelpunkt des Denkens. Ein interessantes Beispiel für die treibende Kraft dieser Sorge liefert uns Arnobius. Er bekehrte sich zum Christentum, weil er seiner eigenartigen Psychologie gemäß fürchtete, daß seine Seele stürbe, und weil er glaubte, daß Christus allein sie vor der endlichen Vernichtung bewahren könnte; vgl. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* II (1903), S. 470.

42. Lucretius hegt schon diese Überzeugung (II, 1170 ff.). — Sie verbreitet sich gegen das Ende des Imperiums, je mehr die Schicksalsschläge sich häufen, cf. *Rev. de philologie*, 1897, S. 152.

43. Die Idee, daß das Leben eine vom Schicksal auferlegte Arbeit ist, während der Gläubige die Hoffnung auf

ein besseres Dasein hat, gelangt in merkwürdiger Weise zum Ausdruck in einer neuerdings in Carnuntum aufgefundenen Inschrift, die mir Herr Prof. Bormann mitteilt: *coniugi incomparabili quae dum explesset fati sui laborem meliora sperans vitam functa est*, vgl. Julian., *Caesares*, fin.: μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος.

44. Boissier, *Rel. rom.* I³, S. 359; Friedländer, *Sittengesch.* I⁶, S. 500 ff.

III. KAPITEL

KLEINASIEN

Bibliographie. — Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, S. 62 ff. (deutsche Ausgabe S. 59 ff.). — Drexler in Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. „Meter", Bd. II, 2932 ff. — Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, S. 263 ff., 2. Aufl. S. 317 ff., wo man auch die ältere Literatur verzeichnet findet. — Showermann, *The Great Mother of the Gods* (Bulletin of the University of Wisconsin Nr. 43), Madison 1901. — Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Gießen 1903. — Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1905, S. 547 ff. — Gruppe, *Griech. Mythol.*, 1906, S. 1521 ff. — Eisele, *Die phrygischen Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt* [Neue Jahrbb. für das klass. Altertum XXIII] 1909, S. 620 ff. — Toutain *a. a. O.* [*oben* S. 249] S. 73 ff. — Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, S. 163 ff. — Henri Graillot sammelt seit langen Jahren die Denkmäler des Cybelekultus für eine umfassende Publikation, die in Bälde erscheinen soll. — Zahlreiche Bemerkungen über die phrygische Religion findet man in den Büchern und Artikeln von Ramsay, namentlich in *Cities and bishopries of Phrygia*, 1895 ff., und *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906.

1. Vgl. Ernst Schmidt, *Kultübertragungen*, Gießen 1909, S. 1 ff.

2. Der Tempel auf dem Palatin wird auf Münzen wieder-

gegeben, die seine Wiederherstellung unterstützen, cf. Esdaile, *Römische Mitteil.* XXIII, 1908, S. 368 ff. Über die Devotion der Aristokratie gegenüber der Großen Mutter wegen des vorausgesetzten trojanischen Ursprungs der Römer vgl. Aurigemma, *La protezione speciale della gran Madre Idaea per la nobiltà romana* (Boll. archeol. comm. XXXVII, 1909, S. 31 ff.).

3. Arrian, Fr. 30 (*FGH* III, S. 592). Vgl. meine *Studia Pontica*, 1905, S. 172 ff., und Statius, *Achill.* II, 345: *Phrygas lucos ..... vetitasque solo, procumbere pinus*; Virg., *Aeneis*, IX, 85 ff.

4. Löwe; vgl. S. Reinach, *Mythes, cultes etc.* I, S. 293. — Sollte der Löwe, der seit uralter Zeit in Kleinasien dargestellt wird, wie er einen Stier oder andere Tiere zerfleischt, vielleicht das heilige Tier Lydiens und Phrygiens bedeuten, welches das schützende Totem (ich gebrauche dieses Wort in seinem weitesten Sinne) der kappadokischen oder anderer Nachbarstämme besiegt? So hat man wenigstens analoge Gruppen in Ägypten erklärt; vgl. Foucart, *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, S. 49. 70.

5. Πότνια θηρῶν. Über diesen Titel cf. Radet, *Revue des études anciennes*, X (1908), S. 110 ff. Der älteste Typus der Göttin, eine geflügelte Figur, welche Löwen hält, ist durch Denkmäler bekannt, die bis auf die Epoche der Mermnaden (687—546 v. Chr.) zurückgehen.

6. Cf. Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia* I, S. 7. 94 ff. Über die alte phrygische Religion siehe jetzt Eisele *a. a. O.*; cf. Georges Radet, *Cybèle*, Bordeaux et Paris 1909; Brandenburg, *Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie* [Revue de l'hist. des religions, LIX, 1909, S. 1 ff.].

7. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (Aus den *Mém. Acad. Inscr.*, Bd. XXXVII), 1904, S. 22 ff. — Die Thrakier scheinen auch in Kleinasien den Kultus des „Rittergottes" ausgebreitet zu haben, der sich dort bis zur römischen Zeit erhielt, cf. Remy, *Le Musée belge*, XI (1907), S. 136 ff.

8. Catull, LXIII.

9. Die Entwicklung dieser Mysterien ist sehr gut von Hep-

ding dargelegt, S. 177 ff. (vgl. Gruppe, *Gr. Myth.*, S. 1544). — Ramsay hat neuerdings Inschriften von phrygischen Mysten kommentiert, die durch die Kenntnis gewisser geheimer Zeichen (τέκμωρ) verbunden waren und gemeinsam heilige Mahle feierten; cf. *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906, S. 346 ff., und *Journal of hellenic studies* XXXII, 1912, S. 151 ff. Vgl. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen*, S. 6. 65.

10. Dig., XLVIII, 8, 4, 2: *Nemo liberum servumve invitum sinentemve castrare debet.* Vgl. Mommsen, *Strafrecht*, S. 637.

11. Diodor, XXXVI, 6; cf. Plutarch, *Marius*, 17.

12. Cf. Hepding, *a. a. O.*, S. 142.

13. Cf. Kap. VI, S. 165 ff.

14. Wissowa, *a. a. O.*, S. 291.

15. Hepding, *a. a. O.*, S. 145 ff. Vgl. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. „Dendrophori", V, Sp. 216 und Suppl., Sp. 225, s. v. „Attis".

16. Cf. Tacit., *Annales* XI, 15.

17. Diese Ansicht hat kürzlich Showermann vertreten, *Classical Journal* II (1906) S. 29.

18. Frazer, *The Golden Bough*, II², S. 130 ff. = *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, S. 174 ff.

19. Hepding, S. 160 ff. Vgl. die zitierten Texte des Ambrosiaster in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, Bd. VIII (1903), S. 423, Anm. 1.

20. Hepding, S. 193. Vgl. Gruppe, S. 1541.

21. Über diese Verbreitung vgl. Drexler in Roschers *Lexikon*, s. v. „Meter", S. 918 ff.; Toutain *a. a. O.*

22. Gregor von Tours, *De glor. confess.*, c. 76. Cf. *Passio S. Symphoriani* in Ruinart, *Acta sinc.* Ausg. von 1859, S. 125. — Das *carpentum*, von dem diese Texte reden, findet sich in Afrika wieder, cf. *CIL* VIII, 8457 und Graillot, *Rev. archéol.* 1904, I, S. 353; Hepding, *a. a. O.* S. 173, Anm. 7. Im Gegensatz dazu zeigt uns eine neuerdings in Pompeji entdeckte (noch unedierte) Freske die Statue der Großen Mutter auf einer Tragbahre stehend, welche die Träger soeben niedergesetzt haben.

23. Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου | ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία; cf. Hepding, *a. a. O.* S. 167. — Das Verscheiden des Attis hat aus ihm einen Gott gemacht (vgl. Reitzenstein, *Poimandres*, S. 93), und in ähnlicher Weise werden auch seine Gläubigen durch den Tod der Gottheit gleich werden. Die phrygischen Epitaphe haben oft den Charakter von Weihinschriften, und die Gräber wurden anscheinend um den Tempel gruppiert; cf. Ramsay, *Studies*, S. 56 ff., 271 ff., *passim*.

24. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XIX (1905), S. 534 ff. Vgl. Strong, *Journal of Roman studies* I (1911), S. 17.

25. Graillot, *Mater deum salutaris* in *Mélanges Cagnat*, 1912, S. 214 ff.

26. Wir kennen diese Glaubensvorstellungen der Sabaziasten aus den Fresken der Praetextatus-Katakombe (cf. *unten* S. 77), und der *Mercurius nuntius*, der dort die abgeschiedene Seele führt, begegnet uns unter dem griechischen Namen Hermes neben Attis wieder (cf. Hepding, S. 203). — Die Inschrift *CIL* VI, 509 = *Inscr. graec.* XIV, 1018, ist vielleicht zu ergänzen: Ῥείῃ, [Ἑρμῇ] τε γενέθλῳ; cf. *CIL* VI, 499. Hermes figuriert neben der Göttermutter auf einem Basrelief von Ushak, das Michon publiziert hat, *Rev. des études anciennes*, 1906, S. 185, Taf. II. — Der thrakische Hermes wird bereits bei Herodot erwähnt; cf. Maury, *Relig. de la Grèce* III, S. 136.

27. Außer Bellona-Mâ, die der Cybele untergeordnet war (vgl. *oben* S. 65 f.), und Sabazius, der ebensosehr jüdisches als phrygisches Gepräge trägt, gibt es nur noch einen einzigen kleinasiatischen Gott, der in der römischen Epigraphik eine Rolle spielt: der phrygische Zeus Brontôn (Donnerer). Vgl. Pauly-Wissowa, *Realencyc.*, s. v. und Suppl. I, Sp. 258.

28. Cf. *CIL* VI, 499: *Attidi menotyranno invicto.* „Invictus“ ist das charakteristische Epitheton der solaren Gottheiten.

29. P. Perdrizet, *Mên* (*Bull. corr. hell.* Bd. XX) 1896, Drexler in Roschers *Lexikon*, s. v., Bd. II, Sp. 2687 ff.

30. *CIL* VI, 50 = *Inscr. graec.* XIV, 1018.

31. Schürer, *SBA Berlin*, Bd. XIII (1897), S. 200 f. und mein *Hypsistos* (Suppl. *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*) 1897.

32. Der Ausdruck ist der Sprache der Mysterien entlehnt: die angeführte Inschrift stammt vom Jahre 370 n. Chr. Im Jahre 364 redet Agorius Praetextatus mit Bezug auf Eleusis von ϲυνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένοϲ ἁγιώτατα μυϲτήρια (Zosimus IV, 3, 2). Vorher bezeichnen die „chaldäischen Orakel" die intelligible Gottheit als μήτρα ϲυνέχουϲα τὰ πάντα (Kroll, *De orac. Chaldaicis*, S. 19). Das Wort wurde schon von Posidonius angewandt, um das göttliche Band zu bezeichnen, welches die Welt zusammenhält, vgl. Sudhaus, *Aetna*, 230, Anm. S. 17. 132.

33. Henri Graillot, *Les dieux Tout-Puissants, Cybèle et Attis* (*Revue archéol.* 1904, I), S. 331 ff. — Graillot neigt mehr zu der Annahme christlicher Beeinflussung, aber *omnipotentes* wird als *liturgisches* Epitheton im Jahre 288 n. Chr. gebraucht, und um dieselbe Zeit bedient Arnobius (VII, 32) sich der Umschreibung *omnipotentia numina*, um die phrygischen Gottheiten zu bezeichnen, in der Gewißheit, daß er von allen verstanden wird. Mithin mußte seine Gepflogenheit einem allgemeinen Brauch entsprechen, der aus einer weit früheren Zeit stammte. In der Tat findet man schon in Delos eine Weihinschrift Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάληι τῆι πάντων κρατούϲῃ (*Bull. corr. hell.* 1882, S. 502, Nr. 25), die an den παντοκράτωρ der LXX denken läßt, und Graillot (*a. a. O.* S. 328, Anm. 7) erinnert bei dieser Gelegenheit mit Recht daran, daß Cybele auf gewissen Basreliefs mit dem Theos Hypsistos, d. h. dem Gotte Israels zusammengestellt wird; cf. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIII (1899), S. 598. — Über die Allmacht der syrischen Götter vgl. Kap. V, S. 148 ff.

34. Ich fasse hier das Ergebnis eines kurzen Berichtes über „Les mystères de Sabazius et le judaïsme" zusammen, der in den *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 9. Febr. 1906, S. 63 ff. veröffentlicht ist. Vgl. *Le Musée belge* XIV, 1910, S. 56 ff. und Eisele in Roschers *Lexikon* s. v. Sabazius. — Über den Einfluß des Judentums auf den Mênkultus cf. Sam Wide, *Archiv*

für Religionswiss. 1909, S. 227. Beachte ferner die merkwürdige Inschrift, welche veröffentlicht wurde von Keil und v. Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, 1911, S. 110, Nr. 211: Εἶς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας Μὴν οὐράνιος· μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.

35. Vgl. meine *Mon. Myst. Mithra* I, S. 333 f. — Die sehr alte Assimilierung von Cybele und Anâhita rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade den Namen der persischen Artemis, welcher der erstgenannten irrtümlich beigelegt worden ist; cf. Radet, *Rev. des études anciennes*, X (1908), S. 157. — Die heidnischen Theologen haben Attis oft als den Urmenschen betrachtet, dessen Tod die Schöpfung einleitet, und vergleichen ihn daher mit dem mazdäischen Gayomârt; cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, S. 184 ff.

36. Prudent., *Peristeph.* X, 1011 f.

37. Ihre Bedeutung ist durch eine von Schröder publizierte pergamenische Inschrift aufgehellt worden, *Athen. Mitt.*, 1904, S. 152 ff. = Dittenberger, *Orientis gr. inscr.* 764, 27 Anm. 36; cf. *Revue archéol.*, 1905, I, S. 29 ff. — Meine Anschauungen über die Entwicklung dieser Zeremonie, die ich hier kurz wiedergegeben habe, sind von mir ausführlicher dargelegt *Revue archéol.*, 1888, II, S. 132 ff.; *Mon. Myst. Mithra* I, S. 334 ff.; *Revue d'hist. et de litt. relig.*, Bd. VI (1901), S. 97. — Obwohl die Schlußfolgerungen des zuletzt angeführten Artikels von Hepding (*a. a. O.* S. 70 f.) bestritten worden sind, erscheint es mir doch zweifellos, daß das Taurobolium bereits in Kleinasien im Kult der Mâ-Bellona vollzogen wurde. Moore (*Americ. journ. of archeol.* 1905, S. 71) erinnert hierbei mit Recht an den Text bei Steph. Byz., s. v. Μάσταυρα: ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταῦρος αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λύδοις. Die Beziehungen zwischen dem Kultus der Mâ und dem des Mithra erhellen aus dem Epitheton Ἀνείκητος, welches der Göttin wie dem Gott beigelegt wurde; vgl. *Athen. Mitt.* XXIX (1904), S. 169.

38. Prudent., *Peristeph.* 1027: *Pectus sacrato dividunt venabulo.* — Die auf den taurobolischen Altären dargestellte *harpê*

ist vielleicht in Wirklichkeit ein Spieß, der mit einer Parierstange (*mora;* cf. Grattius, *Cyneg.* 110) versehen ist, damit das Eisen sich nicht zu tief einbohren kann.

39. Hepding, S. 196 ff.; vgl. *oben,* Anm. 23.

40. *CIL* VI, 510 = Dessau, *Inscr. sel.* 4152. Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, S. 1541, Anm. 7.

41. Hepding, S. 186 ff. Über diese heiligen Mahle in Kleinasien, denen ein πρωτανακλίτης präsidierte, cf. Ramsay, *Journ. hellen. Studies* XXXII, 1912, S. 151 ff.

42. *CIL* VI, 499: *Dii animae mentisque custodes.* Cf. 512: *Diis magnis et tutatoribus suis*, und *CIL* XII, 1277, wo Bêl *mentis magister* genannt wird.

43. Hippolyt, *Refut. haeres.* V, 9.

44. Julianus, *Or.* V; cf. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, Bd. II, S. 247 ff.; Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, 1908, S. 90 ff. — Auch Proclus hatte dem Cybelemythus einen philosophischen Kommentar gewidmet (Marinus, *Vita Procli*, 34).

45. Über alles dies vgl. *Revue d'histoire et de litt. relig.*, Bd. VIII (1903), S. 423 ff. — Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, 1906, S. 256 ff.) hat vor kurzem die Ansicht vertreten, daß die Gedächtnisfeier des Todes Christi von einer großen Anzahl von Kirchen auf den 25. März gelegt worden sei, um das Fest des Todes des Attis zu verdrängen, welches an demselben Tage begangen wurde, ebenso wie das Weihnachtsfest an die Stelle des *Natalis Invicti* trat. Der in meinem Artikel angeführte Text des Ambrosiaster (Pseudo-Augustinus, *Quaest. veter. Test.* LXXXIV, 3, S. 145, 13, ed. Souter) beweist, daß diese Tatsache im Altertum selbst behauptet worden ist.

IV. KAPITEL

ÄGYPTEN

Bibliographie: Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris 1884, und der Artikel „Isis" in Daremberg und Saglio, *Dictionn. des antiquités*, Bd. III (1899).

Dort (S. 586) findet man die ältere Literatur angegeben. — Drexler, Art. „Isis“ in Roschers *Lex. der Myth.*, Bd. II, Sp. 373 bis 548. — Réville, *a. a. O.* S. 54 ff. (deutsche Ausgabe S. 52 ff.). — Wissowa, *a. a. O.* S. 292 ff., 2. Aufl. S. 351 ff. — Dill, *a. a. O.* S. 560 ff. — Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgeschichte*, S. 1563—1581. — Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, S. 211 ff. — Toutain, *a. a. O.* [*oben* S. 249], S. 5 ff. — Wilhelm Weber, *Drei Untersuchungen zur ägypt.-griech. Religion* (Helios-Serapis, Antinoos-Hermes, Zwei Formen des Osiris). — Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen*, Leipzig 1910. — De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden 1909. — Das Studium des römischen Kultus der alexandrinischen Gottheiten läßt sich nicht trennen von dem der ägyptischen Religion. Selbstverständlich darf man hier keine Bibliographie der letztgenannten erwarten. Wir beschränken uns auf die Erwähnung der allgemeinen Werke von Maspero, *Études de mythologie*, 4 Bde., Paris 1893 ff., und *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895 ff. (*passim*). — Wiedemann, *Religion of the ancient Egyptians*, London 1897 [cf. Hastings, Dictionary of the Bible, *Religion of Egypt.*, Bd. V, S. 177—197]. — Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905; 2. Aufl. 1909. — Naville, *La religion des anciens Égyptiens* (sechs Vorlesungen, gehalten am Collège de France), 1906. — Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt.*, New York 1912. — W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, 2 Bde., 1905—1908. — Die Veröffentlichung eines *Bulletin critique des religions de l'Égypte* von Jean Capart hat in der *Rev. de l'hist. des religions* begonnen (Bd. LI, 1905, S. 192 ff.; LIII, 1906, S. 307 ff.; LIX, 1909, S. 162 ff.; LXVI, 1912, S. 31 ff.).

1. Vgl. über diese Kontroverse, die neuerdings eine reiche Literatur gezeitigt hat: Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides* I, S. 102; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* II, S. 347 f.; Lehmann, Beiträge zur alten Gesch. IV (1904), S. 396 ff.; Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung* III (1904), S. 249 ff.; Otto, *Priester und Tempel* I (1905), S. 11 ff.; Gruppe, *a. a. O.*,

S. 1578 ff.; Ernst Schmidt, *Kultübertragungen*, Gießen 1909, S. 47 ff.; Isidor Lévy, *Serapis* in *Revue de l'hist. des relig.* LX, 1909, S. 285; Petersen, *Die Serapislegende*, Leipzig 1910, S. 47 ff.; Weitz in Roschers Lexikon s. v. Serapis, Sp. 339 ff.

2. Herodot II, 42, 171. — Vgl. Anm. 4.

3. Aelius Aristides VIII, 56 (Bd. I, S. 96 ed. Dindorf). Cf. Plut., *De Iside et Osiride*, ed. Parthey, S. 216.

4. Plut., *De Is. et Os.* 28; cf. Otto, *Priester und Tempel* II, S. 215 f. Dieser Timotheus ist ohne Zweifel derselbe, der über die phrygischen Mysterien schrieb; cf. *oben* S. 62 und *unten* S. 115, Anm. 82. — Die Frage, inwieweit die Form, welche Plutarch und Apuleius dem hellenistischen Kultus zuschreiben, ursprünglich ist, harrt noch der Entscheidung; vgl. Otto, *a. a. O.* II, S. 222. Es gibt anscheinend keinen unmittelbaren Beweis für die Existenz von „Mysterien" der Isis und des Serapis vor der Kaiserzeit, aber alle Wahrscheinlichkeit spricht für einen älteren Ursprung, und diese Mysterien hängen zweiellos mit dem alten ägyptischen Esoterismus zusammen. — Vgl. S. 115, Anm. 81.

5. Diogen. Laert. V, 5, § 76: Ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους. Das μέχρι νῦν ist von Diogenes unzweifelhaft seiner Quelle entliehen, Didymus. Vgl. Artemidor, *Onirocr.* II, 44 (S. 143, 25 Hercher). — Dieser Bericht wird implicite durch eine Inschrift (*Inscr. Graec.* XIV, 1034) bestätigt, welche ἡ ἱερὰ τάξις τῶν παιανιστῶν erwähnt.

6. Kaibel, *Epigr.* 1028 = Abel, *Orphica*, S. 295 etc. Auf Grund einer erneuten Durchsicht teilt Freiherr v. Wilamowitz-Möllendorff mir gütigst mit, daß der Hymnus von Andros nicht später anzusetzen sei als die Zeit Ciceros und wahrscheinlich aus der Sullas stamme. — Vgl. *oben* Kap. I, Anm. 14. — Über andere, mit diesen verwandte Texte siehe Gruppe, *Griech. Myth.*, S. 1563.

7. Amelung, *Le Sérapis de Bryaxis* (*Rev. archéol.* 1903, II), S. 178.

8. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (*Mém. Acad.*

des Inscr., Bd. XXXVII) 1904. — Über den Isiskultus im alten Griechenland siehe jetzt Gruppe, *Griech. Myth.* S. 1565 ff.; Ruhl, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis* (Diss. Berlin) 1906, der die epigraphischen Texte aus der Zeit vor der römischen Herrschaft sorgfältig benutzt hat.

9. Mit der einzigen Ausnahme des Zeus Ammon, der nur zur Hälfte ägyptisch ist und seine sehr frühzeitige Adoption den griechischen Kolonien der Cyrenaica verdankt; cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, S. 1558. — Nur ausnahmsweise werden der Isis andere Göttinnen, wie Nephtys oder Bubastis, beigesellt.

10. Über den Eindruck, den Ägypten auf die Reisenden machte, vgl. Friedländer, *Sittengesch.* II[6], S. 144 ff., vgl. II[8], S. 147 ff.; Otto, *Priester und Tempel* II, S. 210.

11. Juven. XV, 10 und die Anmerkungen von Friedländer zu diesen Stellen. — Die athenischen Komiker spotten schon häufig über die ägyptische Zoolatrie (Lafaye, *a. a. O.* S. 32). Philo von Alexandrien betrachtet die Ägypter als die schlimmsten Götzendiener, die es gebe, und denkt dabei besonders an den Tierdienst (*De Decal.* 16, II, S. 193 M. und *passim*), und die heidnischen Schriftsteller nehmen nicht weniger Anstoß daran (Cic., *Nat. deor.* III, 15 etc.), sofern sie es nicht vorziehen, ihren Scharfsinn zu seiner Rechtfertigung aufzubieten. Vgl. Dill, *a. a. O.*, S. 571. — Der Charakter dieses Kultes im alten Ägypten ist neuerdings von George Foucart untersucht, *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, S. 43 ff.; 2[e] édit. 1912, S. 62 ff.

12. Macrob., *Sat.* I, 20, § 16.

13. Holm, *Gesch. Siziliens* I, S. 81.

14. Libanius, *Or.* XI, 114 (I, S. 473 Förster). Cf. Drexler in Roschers *Lex.* Sp. 378.

15. Pausan. I, 18, 4: Σαράπιδος ὃν παρὰ Πτολεμαίου θεὸν εἰσηγάγοντο. Ruhl (*a. a. O.* S. 4) will diesem Texte keinen historischen Wert beilegen, aber wir haben — wie er selbst zugibt — den Beweis dafür, daß in Athen unter Ptolemäus

Soter ein offizieller Isiskult existierte, und der des Serapis dort im Beginn des 3. Jahrhunderts ausgeübt wurde.

16. Dittenberger, *Or. gr. inscr. sel.* Nr. 16.

17. Apul., *Metamorph.* XI 1,7.

18. So findet man ihn seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts auf Thera, das eine Station der ptolemäischen Flotte war (Hiller v. Gärtringen, *Thera*, Bd. III, S. 85 ff.; vgl. Ruhl, *a. a. O.* S. 59), und auch auf Rhodus (*Rev. archéol.* 1905, I, S. 341).

19. Eine Fülle von Belegen für seine Verbreitung hat Drexler gesammelt, *a. a. O.* Sp. 379. Vgl. Lafaye „Isis" (siehe *oben*) S. 577, und Ruhl, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, 1906. Über das Serapeion in Milet vgl. Wiegand, *Anhang zu den Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss.*, 1911.

20. Die neuen Ausgrabungen des Tempels der ägyptischen Götter auf Delos haben Inschriften zutage gefördert, welche die Geschichte der Verbreitung des Kultus in einzigartiger Weise erhellen (*Comptes Rendus Acad. des Inscr.*, 1909, S. 314 ff.; 1910, S. 214 ff.; 1912, S. 10).

21. Diese Erklärung ist bereits von Ravaisson vorgeschlagen (*Gazette archéol.* I, S. 55 ff.), und ich halte sie für zutreffend; cf. *Comptes Rendus Acad. Inscr.* 1906, S. 75, Anm. 1.

22. Die bedeutsame Rolle, welche der ägyptische Kultus in der östlichen Hälfte des Imperiums spielte, hat von Domaszewski beleuchtet (*Röm. Mitt.* XVII, 1902, S. 333 ff.), aber vielleicht etwas zu stark. Man wird den Einschränkungen zustimmen, welche Harnack formuliert hat, *Ausbreitung des Christentums*, II², S. 274.

23. Die sehr alte Verbreitung des Orphismus in Großgriechenland, welche durch die Täfelchen von Sybaris und Petilia bezeugt wird (Diels, *Vorsokratiker*, II², S. 480) mußte ihm die Wege ebnen. Diese Täfelchen weisen zahlreiche Berührungspunkte mit den eschatologischen Vorstellungen Ägyptens auf; nur sind, wie ihre letzte Erklärerin mit Recht bemerkt (Harrisson, *Prolegomena to the study of greek religion*, S. 624), diese neuen Ideen sozusagen in der altgriechischen

Mythologie ertrunken. Die Mysterien der Isis und des Serapis schienen eine seit langem vorausgeahnte Offenbarung und die Bestätigung einer von alten Symbolen geweissagten Wahrheit zu bringen.

24. *CIL* X, 1781, I, 15—16.

25. Apul., *Metam.* XI, 30.

26. Wissowa, *a. a. O.* S. 292 f.; 2. Aufl. S. 351 ff.; vgl. Seeck, *Hermes*, XLIII (1908), S. 642.

27. Später wurde der Manichäismus unter einem ähnlichen Vorwande verfolgt, cf. *Collat. Mos. et Rom. leg.* 15, 3, § 4: *De Persica adversaria nobis gente progressa.*

28. Eine reiche Liste von Inschriften und Monumenten, die in den verschiedenen Städten aufgefunden wurden, hat Drexler mitgeteilt in Roschers *Lexikon*, s. v. „Isis", II, Sp. 409 ff. Vgl. jetzt Toutain, *a. a. O.* S. 8 ff., der für Afrika durch Gsell, *Rev. de l'hist. des relig.* LIX, 1909, S. 150 ff. zu ergänzen ist.

29. Hirschfeld, *CIL* XII, S. 382, und *Wiener Studien* V (1883), S. 319—322.

30. Vgl. Wissowa, *a. a. O.* S. 294 ff.; 2. Aufl. S. 353 ff.

31. Minuc. Fel., *Octav.* 22, 2: *Haec Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt.*

32. *Carmen contra paganos* (Anthol. lat., ed. Riese I, 20 ff.) v. 91, 95 ff.; cf. Ps.-Aug., *Quaest. Vet. Test.*, CXIV, 11 (S. 308, 10 Souter), und *Rev. hist. litt. relig.* VIII (1903), S. 422, Anm. 1.

33. Rufin, II, 24: *Caput ipsum idolatriae.* Eine Miniatur einer alexandrinischen Chronik zeigt uns den Patriarchen Theophilus mit dem Nimbus ums Haupt, wie er das Serapeum mit Füßen tritt; cf. Bauer und Strzygowsky, *Eine alexandrinische Weltchronik* (Denkschr. Akad. Wien, LI), 1905, Jahr 391, S. 70 ff., S. 122 und Taf. VI.

34. Vgl. Drexler in Roschers *Lex.*, s. v. „Isis", II, Sp. 425; Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II^2, S. 147 ff. — Merkwürdige Einzelheiten, welche das Fortbestehen des Isiskultus unter den Professoren und Studenten Alexandriens in den letzten Jahren des 5. Jahrhunderts dartun, hat Zacharias Scho-

lasticus in der Vita des Severus von Antiochien beigebracht (*Patrol. orient.* I, ed. Kugener), S. 17 ff., 27 ff.

35. Ps.-Apul., *Asclepius* 34. Zu vergleichen eine analoge Weissagung in den sibyllinischen Orakeln V, 184 ff. (S. 127, ed. Geffcken).

36. Iseum von Benevent, cf. *Notizie degli scavi di ant.*, 1904, S. 107 ff. Iseum auf dem Marsfelde, cf. Lanciani, *Bollet. communale di Roma*, 1883, S. 33 ff.; Marucchi, *ebd.* 1890, S. 307 f. und 1912, S. 5 ff. — Die *signa Memphitica* (aus Marmor von Memphis) werden in einer Inschrift erwähnt (Dessau, *Inscr. sel.*, 4367—8). — Der mit Bezug auf Caracalla gebrauchte Ausdruck: *Sacra Isidis Romam deportavit*, welchen Spartian (*Carac.* 9; cf. Aur. Vict., *Caes.* 21, 4) nicht mehr verstanden hat, scheint ebenfalls einen Transport von heiligen ägyptischen Monumenten zu bedeuten. Schon auf Delos hatte man die Statue einer Sängerin in den Tempel gestellt, die man in irgendeinem Grabe der saitischen Epoche gefunden hatte. Alles Ägyptische erschien als heilig (Ruhl, *a. a. O.* S. 53).

37. Gregorovius, *Gesch. des Kaisers Hadrian*, S. 222 ff.; cf. Drexler, *a. a. O.* Sp. 410. Über die ägyptisierende Kunst in Rom siehe jetzt von Bissing, *Der Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker* (Festrede Akad. d. Wissensch.), München 1912, S. 16 ff.; 88 ff.

38. Der Ausdruck stammt von Wiedemann.

39. Naville, *a. a. O.* S. 89 ff.

40. Über den ἱερογραμματεύς Chäremon siehe Otto, *Priester und Tempel* II, S. 216; Schwartz in Pauly-Wissowa, *Realenc.* III, Sp. 2025 ff.

41. Lehren des Plutarch: cf. Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, S. 486 ff. und *oben*, Kap. I, Anm. 20.

42. Ich habe hier vom Hermetismus, den die Untersuchungen Reitzensteins auf die Tagesordnung gesetzt haben, nicht gesprochen, weil sein Einfluß im Abendlande meiner Ansicht nach ein rein literarischer gewesen ist. Man findet m. W., wenigstens in der lateinischen Welt, keine Spur von einer hermetischen Sekte mit einem Klerus und einem Kultus. Die

Heliognostae oder *Deinvictiaci*, die in Gallien den einheimischen Merkur mit dem ägyptischen Thot identifizieren wollten (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 49, Anm. 2; cf. 359), sind christliche Gnostiker. Es heißt meiner Meinung nach den wirklichen Sachverhalt verkennen, wenn man behauptet, wie Reitzenstein (Wundererzählungen, 1906, S. 128) es tut: *Die hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert für alle religiös Interessierten der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit geworden.* Der Hermetismus, der als Etikette für Lehren sehr verschiedenen Ursprungs dient, ist m. E. durch „die allgemeine Frömmigkeit" weit mehr beeinflußt, als er sie angeregt hat. Er ist das Ergebnis langer Bemühungen, die auf die Versöhnung der ägyptischen Überlieferungen zunächst mit der chaldäischen Astrologie, sodann mit der griechischen Philosophie gerichtet waren, und wandelte sich gleichzeitig mit dieser Philosophie selbst. Aber das würde lange Auseinandersetzungen erheischen. — Otto, von dessen Werk der zweite Band erschienen ist, seit ich diese Zeilen schrieb, erkennt ebenfalls an, daß der ägyptische Klerus selbst in der hellenistischen Epoche keinerlei theologische Aktivität entfaltete, die ihn befähigt hätte, einen stärkeren Einfluß auf die Religion der Zeit auszuüben (*Priester und Tempel*, II, S. 218 bis 220).

43. Plut., *De Isid.* 9.

44. Apul., *Metam.* XI, 5.

45. *CIL* X, 3800 = Dessau, *Inscr. sel.* 4362. *Isis panthea*, vgl. *Jahresh. Österreich. Instit.* XIII, 1910, S. 176 ff.

46. Cf. *oben* S. 88. 91.

47. Weber, *a. a. O.* (*oben* S. 263), S. 1 ff.

48. Plut., *De Isid. et Osir.* 52; cf. Hermes Trismegistos, Ὅροι Ἀσκληπίου, c. 16, und Reitzenstein, *Poimandres*, S. 197.

49. Vgl. Naville, *a. a. O.* S. 170 ff.

50. Juven. VI, 489: *Isiacae sacraria lenae*; cf. Friedländer, *Sittengeschichte* I[6], S. 502; vgl. I[8], S. 508.

51. Farnell hat in einem vor mehreren Jahren erschienenen Buche die Geschichte des Reinigungsrituals und der Reinheits-

vorstellung während des Altertums in glänzender Weise skizziert (*Evolution of religion*, London 1905, S. 88—192), aber er hat leider Ägypten nicht berücksichtigt, wo die primitiven Formen sich vielleicht am besten erhalten haben.

52. Juven. VI, 522 ff.

53. Friedländer, *Sittengeschichte* I^6, S. 510; vgl. I^8, S. 516. — Über diese Umwandlung des Isiskultus cf. Réville, *a. a. O.* S. 56 (deutsche Ausgabe S. 54).

54. Plut., *De Isid.* c. 2; cf. Apul., *Metam.* XI, 6, Ende.

55. Aelius Arist., *In Sarap.* 25 (II, S. 359 ed. Keil); cf. Diodor I, 93; Apul. XI, 6, Ende. — Zukünftige Bußen und Züchtigungen im Hermetismus, vgl. Ps.-Apul., *Asclepius* c. 28; Lydus, *De mensib.* IV, 32 und 149 (ed. Wünsch); Kroll in Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. Hermes Trismegistos, Sp. 812 ff.

56. Porph., *Epist. ad Aneb.* 29. — Die Antwort des Ps.-Jamblichus (*De Myst.* VI, 5—7) ist charakteristisch. Er behauptet, daß diese Drohungen Dämonen gelten; doch weiß er sehr wohl, daß die Ägypter zwischen Inkantationen und Gebeten nicht scharf unterscheiden. — Ein Beispiel von ähnlichen Drohungen: Wilcken-Mitteis, *Papyruskunde* I, Nr. 120.

57. Cf. G. Hock, *Griechische Weihegebräuche*, 1905, S. 65 ff. Ps.-Apul., *Asclep.* 23: *Homo fictor est deorum qui in templis sunt et non solum inluminatur, verum etiam inluminat;* c. 37: *Proavi invenerunt artem qua efficerent deos.* Vgl. George Foucart, *a. a. O.* (Anm. 63): „La statuaire égyptienne a, avant tout autre, le caractère de créer des êtres vivants."

58. Maspero, *Sur la toute-puissance de la parole* (Recueil de travaux, XXIV) 1902, S. 163—175; cf. meine *Recherches sur le manichéisme*, S. 24, Anm, 2. — Der Parallelismus zwischen göttlichem und priesterlichem Handeln wird nachgewiesen Ps.-Apul., *Asclepius*, 23.

59. Jamblichus, *Myst.* VI, 6; vgl. *unten* Anm. 68. — Die Ägypter rühmten sich, die ersten gewesen zu sein, welche „die heiligen Namen kannten und die heiligen Worte redeten" (Luc., *De dea Syr.* 1).

60. Das hat Otto gezeigt (*Priester und Tempel* I, S. 114 ff.).

Vgl. oben S. 255, Anm. 37. — Dennison hat sich kürzlich, durch gewisse Büsten veranlaßt, mit der Tonsur der Isispriester beschäftigt (*American journ. of archaeology* V, 1905, S. 341). Die pompejanischen Fresken, welche isische Priester und Zeremonien darstellen, sind besonders wichtig für die Kenntnis der Liturgie (Guimet, *C. R. Acad. des Inscr.*, 1896, Taf. VII—IX. Cf. von Bissing, *Transact. congr. relig. Oxford* 1908, I, S. 225 ff.).

61. *CIL* XII, 3061: *Ornatrix fani.*

62. Cf. Kan, *De Jove Dolicheno*, 1901, S. 33.

63. Cf. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902. — Ebenso wie das Weiheritual die Statue belebt (*oben* Anm. 57), unterhalten die wiederholten Opfer ihr Leben und lassen sie *longa durare per tempora* (Ps.-Apul., *Asclep.* 38). Dies findet seinen präzisen Ausdruck in dem Epitheton ἀείζωος, welches bestimmten Gottheiten gegeben wird (*CIG.* 4598; Berliner *Griech. Urkunden* I, Nr. 124). — All das entspricht den alten Vorstellungen, die im Niltal herrschten (cf. George Foucart, *Revue des idées*, 15. Nov. 1908, S. 14—23 des S.-A.). — Die kurzen Daten, die sich in den griechischen und lateinischen Autoren zerstreut finden, gewinnen in überraschender Weise Zusammenhang und Klarheit, wenn man sie mit dem ägyptischen Zeremoniell vergleicht.

64. Apul. XI, 22: *Rituque sollemni apertionis celebrato ministerio.* Cf. XI, 20: *Matutinas apertiones templi.*

65. Josephus, *Ant. Jud.* XVIII, 3, 5, § 174.

66. Servius ad Verg., *Aen.* IV, 512: *In templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur;* cf. II, 116. Wenn man diese Fiktion durch die Wirklichkeit ersetzte, indem man Wasser ausgoß, das aus dem Flusse geschöpft war, so machte man die Handlung noch wirksamer; cf. Juven. VII, 527.

67. Diese Stelle ist, neben einem Kapitel des Apuleius (XI, 20), der Haupttext über das Ritual dieser isischen Metten (*De abstin.* IV, 9): Ὡς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπη-

νίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. — Arnobius (VII, 32) spielt auf dieselbe isische Glaubensvorstellung an: *Quid sibi volunt excitationes illae quas caniti matutini conlatis ad tibiam vocibus? Obdormiscunt enim superi remeare ut ad vigilias debeant? Quid dormitiones illae quibus ut bene valeant auspicabili salutatione mandatis?*

68. Kraft der „barbarischen Namen". Siehe meine *Mon. Myst. Mythra* I, S. 313, Anm. 4; Dieterich, *Mithrasliturgie*, S. 111 f. Cf. Charles Michel, *Note sur une passage de Jamblique* (Mélanges Louis Havet), 1909, S. 279. — Über die Fortdauer der gleichen Vorstellung bei den Christen vgl. Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, I², S. 124 ff. und Heitmüller, *Im Namen Jesu* (Forschungen usw. herausgegeben von Bousset und Gunkel II), Göttingen 1903 (vgl. *oben* S. XX, Nr. 8).

69. Apul., *Metam.*, XI, 9.

70. *CIL* II, 3386 = Dessau, *Inscr. sel.* 4422; cf. 4423.

71. Apul. XI, 24; cf. Lafaye, S. 118 ff. Porphyrius (*De Abstin.* IV, 6) verweilt lange bei diesem kontemplativen Charakter der ägyptischen Frömmigkeit: die Priester ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει. — Cf. *unten* S. 117 und die Anmerkungen.

72. Im pharaonischen Ritual fand die Schließung anscheinend noch an demselben Morgen statt, aber im Okzident stellte man die heiligen Bilder zur Betrachtung aus, und der alte ägyptische Gottesdienst mußte demnach in zwei getrennte Zeremonien zerlegt werden.

73. Herodot II, 37.

74. Cf. Maspero, *Rev. critique*, 1905, II, S. 361 ff.

75. Apul., *Met.* XI, 7 ff. — Überlebsel dieses Festes sollen sich in Catana im Kultus der heiligen Agathe erhalten haben; cf. *Analecta Bollandiana*, XXV (1906), S. 509.

76. Πλοιαφέσια: Apul. XI, 16 cf. *CIL* I², S. 311. Eine kürzlich in Byzanz entdeckte und aus dem Jahre 1/2 n. Chr. stammende Weihinschrift an Isis erwähnt einen ναυαρχήσας τὰ μεγάλα πλ[οι]αφέσια, cf. Deubner, *Athen. Mitt.* XXVII, 1912, S. 180.

77. Ähnliche Maskeraden finden sich in zahlreichen heidnischen Kulten (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 315) und schon seit uralter Zeit in Ägypten, vgl. von Bissing, *a. a. O.* (Anm. 60), S. 228.

78. Die *pausarii* werden in den Inschriften erwähnt; cf. Dessau, *Inscr. sel.* 4353, 4445.

79. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III.*, Leipzig 1904; cf. Capart, *Rev. hist. rel.*, LI (1905), S. 229; Moret, *Rois et dieux de l'Egypte*, 1911, S. 75 ff. und Wiedemann, *Mélanges Nicole*, S. 574 ff. — Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien* (Denkschr. Akad. Wien LIV) 1910, cf. Maspero, *Revue critique*, Okt. 1910, S. 242.

80. Wissowa, *a. a. O.* 2. Aufl., S. 353. In den Mysterien von Abydos fuhr der Gott Thôt auf einem Nachen aus, um den Körper des Osiris aufzufischen. Anderswo ruderte Isis fort, um ihn zu suchen. Wir wissen nicht, ob diese Szene in Rom dargestellt wurde, aber das geschah jedenfalls in Gallipoli: vermeintliche Fischer hantierten dort zum Schein mit ihrem Netz in einem konventionellen Nil, cf. P. Foucart, *Rech. sur les myst. d'Éleusis* (Mém. Acad. Inscr., Bd. XXXV), S. 37.

81. Chaeremon bei Porphyrius, *Epist. ad Aneb.*, 31: καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐπαινεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξει. Cf. Jambl., *De myster.* VI, 5—7. — Über die „Mysterien" der Isis in Ägypten vgl. Foucart, *a. a. O.* S. 19 f.; De Jong, *a. a. O.* (*oben* S. 263).

82. Cf. *oben* S. 89. — Gruppe, *Griech. Mythol.*, S. 1574.

83. *La Cité antique*, Buch I, Kap. II, Ende.

84. Cf. Erman, *a. a. O.* S. 96—97. Unsterblichkeit mit Osiris cf. Wiedemann, *Archiv für Religionswissenschaft* XII, 1910, S. 364 ff.; G. Foucart, *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 2[e] édit. 1912, S. 216 ff., und namentlich über die Entwicklung dieser Vorstellung Breasted, *a. a. O.* (S. 263) S. 142 ff.

85. Als Beweis dafür dürften die weiter oben (S. 95 und Anm. 21) angeführten Basreliefs genügen, bei denen der heroisierte Verstorbene das Aussehen des Serapis annimmt. Vgl.

Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 2098: Εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὀσείριδος. Diese materielle Vorstellung von der Unsterblichkeit konnte sich leicht mit den alten italischen Ideen ausgleichen, die im Volke herrschend geblieben waren; cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, III[6], S. 758.

86. Reitzenstein, *Archiv für Religionswissenschaft*, VI, (1904), S. 406 ff. Diese Seiten sind vielleicht das Eindringendste, was über die Bedeutung jener Zeremonie geschrieben ist: sie ist ein ἀπαθανατισμός. Vgl. auch Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 116.

87. Apul., *Met.* 23. — Der letzte Kommentator dieser Stelle, de Jong, neigt zu der Annahme, daß es sich um eine bloße ekstatische Vision handelte; aber die Vision war jedenfalls durch eine dramatische Aufführung veranlaßt, bei der man das Dunkel der Unterwelt und den Himmel *sehen ließ*. — Die Ägypter stellten diese Geheimnisse sogar im Theater dar; cf. Sueton, *Calig.* 8: *Parabatur et in mortem spectaculum quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur.*

88. Apul., *Met.* XI, 6, Ende.

89. *Ibid.* c. 24: *Inexplicabili voluptate ⟨aspectu⟩ divini simulacri perfruebar.*

90. Plut., *De Isid.*, 78, S. 383 A: Ὡς ἂν ἐξηρτημέναις (ταῖς ψυχαῖς) ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος.

91. Vgl. *oben* S. 266, Anm. 23.

92. Ähnliche Wünsche findet man oft auf den ägyptischen Monumenten, wenigstens seit dem Mittleren Reich. „Gebt mir fließendes Wasser zu trinken . . . . . Wendet mein Angesicht dem Nordwind zu am Ufer des Wassers, und seine Kühle erquicke mein Herz“ (Maspero, *Études égyptiennes*, Bd. I, 1881, S. 189). „O daß ich fließendes Wasser zu trinken hätte, und mein Antlitz dem Nordwind zugewandt wäre“ (Naville, *a. a. O.* S. 174). Auf einer Grabstele des Brüsseler Museums (Capart, *Guide*, 1905, S. 71): „Mögen die Götter es erlauben, das Wasser der Quellen zu trinken, die süßen Winde des Nordens zu atmen.“ — Der sehr materielle Ursprung dieses

Wunsches erhellt aus den funerären Texten, nach denen die Seele genötigt ist, die Wüste zu durchqueren, von Hunger und Durst bedroht, und Erquickung findet dank dem Beistande der Götter (Maspero, *Études de mythol. et d'archéol. égypt.*, 1883, Bd. I, S. 366 f.). — Nach einem Täfelchen aus Petilia (cf. *oben* S. 266, Anm. 23) soll die abgeschiedene Seele frisches Wasser (ψυχρὸν ὕδωρ) trinken, das aus dem See der Erinnerung rinnt, um mit den Heroen zu herrschen. Ich trage kein Bedenken, mit Foucart (*Myst. d'Éleusis* [Mém. Acad. des Inscr., Bd. XXXV, 2] S. 67) anzunehmen, daß ägyptische Vorstellungen seit dem 4.—3. Jahrhundert in den süditalienischen Orphismus einzudringen vermochten, weil man sie hundert Jahre früher in Carpentras zum Ausdruck gebracht findet (*unten* Anm. 93).

93. Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, in Rom: Kaibel, *Inscr. graec.* XIV, 1488, 1705, 1782, 1842; cf. 658 und *CIL* VI, 3, 20616. — Σοὶ δὲ Ὀσειρίδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο, *Rev. archéol.*, 1887, S. 199, cf. 201. — Ψυχῇ διψώσῃ ψυχρὸν ὕδωρ μετάδος, *CIG*, 6267 = Kaibel, 1890. Besonders interessant ist die Feststellung, daß beinahe derselbe Wunsch bereits auf der aramäischen Stele von Carpentras erscheint (*CI Sem.* II, 141), die aus dem 5.—4. Jahrhundert v. Chr. datiert: „Gesegnet seist Du, nimm Wasser angesichts des Osiris". — Eine offenbar von ägyptischen Vorstellungen beeinflußte Stelle des Buches Henoch erwähnt die „Wasserquelle", die „Lebensquelle" im Totenreich (Hen. XXII, 2, 9. Cf. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906, S. 58, Anm. 1 und Bousset, *Religion des Judentums*, 1903, S. 271). — Vgl. Apoc. VII, 17: ζωῆς πηγὰς ὑδάτων und XXI, 6: πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς (*oben* S. XX, Nr. 9).

94. Der ägyptische Ursprung des christlichen Ausdrucks ist oft bemerkt worden und leidet keinen Zweifel; vgl. Lafaye, *a. a. O.* S. 96, Anm. 1; Rohde, *Psyche* II², S. 391; Kraus, *Realenzykl. der christl. Altert.*, s. v. „Refrigerium"; und namentlich Dieterich, *Nekyia*, S. 95 ff. Vgl. Perdrizet, *Rev. des étud. anc.*, 1905, S. 32; Audollent, *Mélanges Louis Havet*, 1909, S. 575.

— Die *refrigerii sedes*, welche die katholische Kirche für den Verstorbenen in den jährlich wiederkehrenden Seelenmessen erbittet, erscheint in den ältesten lateinischen Liturgien, vgl. z. B. Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'église visigothique du Ve au XIe siècle* (in Cabrol et Leclercq, *Mon. ecclesiae liturgica* V) S. 404: „Sitientem velut terram servi tui *illius* animam celestis roris perfusione refrigera .... in loco viridi, Domine, ibi eum conloca; super aquam refectionis educa [l. educ] animam eius ad vitam." Die Griechen, welche nicht an das Fegefeuer glauben, haben sich immer ebenso ausgedrückt. So wünschen nubische Inschriften, die dem Konstantinopolitanischen Euchologium genau konform sind, daß die Seele ruhe ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως (G. Lefebvre, *Inscr. gr. chrét. d'Égl.*, Nro. 636, 664 ff., und Einleitung S. XXX; cf. Dumont, *Mélanges*, éd. Homolle, S. 585 ff.). Das Detail ist nicht unwichtig, denn es liefert uns ein kostbares Indizium für den ägyptischen Ursprung des Gebetes für die Toten, das dem griechisch-römischen Heidentum unbekannt ist — dort betete man wohl zu den heroisierten Toten, aber niemals für die Toten. Die Kirche hat diesen Brauch der Synagoge entlehnt, aber die Juden selbst scheinen ihn von den Ägyptern während der hellenistischen Periode übernommen zu haben, zweifellos im Laufe des 2. Jahrhunderts (S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* I, S. 325), wie sie ihnen die Idee der „Lebensquelle" verdanken (*oben* Anm. 93). Die Formel, welche in den angeführten christlichen Inschriften vorkommt, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, scheint eine Übertragung der Lehre von der Identifikation mit Osiris anzudeuten (S. 95. 116). So erklärt sich das Fortleben von Ausdrücken in der christlichen Redeweise, die, wie z. B. die Formel *requies aeterna*, den primitivsten heidnischen Vorstellungen über das Leben des Verstorbenen entsprechen, der in seinem Grabe nicht gestört werden darf. — Ein Name für dieses, der häufig in den lateinischen Epitaphen erscheint, *domus aeterna* (oder *aeternalis*), ist ohne Zweifel ebenfalls aus Ägypten importiert. Dort „la

tombe est la maison du mort, sa *maison d'éternité*, comme disent les textes" (Capart, *Guide du musée de Bruxelles*, 1905, S. 32). Die Beispiele für diesen Ausdruck sind unzählig, und er war den Griechen bereits aufgefallen. Diodorus Siculus (I, 51, § 2) weiß, daß die Ägypter τοὺς τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν, ὡς ἐν Ἅιδου διατελούντων τὸν ἄπειρον αἰῶνα (cf. I, 93, § 1, εἰς τὴν αἰώνιον οἴκησιν). — Aus Ägypten gelangte diese Bezeichnung des Grabes wahrscheinlich nach Phönikien, Palästina und Syrien. Sie ist schon in einer phönikischen Grabschrift aus Malta zu finden (*CIS* I, 124 und Anm.), erscheint im Prediger Salomonis XII, 7, (*beth ͑olam* = „Haus der Ewigkeit") und findet sich in der syrischen Epigraphik (z. B. in Inschriften des 3. Jahrhunderts, *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, S. 123) wie in der palmyrenischen (Chabot, *Journal asiatique*, 1900, S. 266, Nr. 47) wieder. Ebenso begegnet sie im Talmud, und Kraus (*Talmudische Archäologie* II, 1911, S. 62 und Anm. S. 448 bis 449, 421) schreibt mit Recht diesem Ausdruck wie anderen Bräuchen ägyptischen Ursprung zu.

Vielleicht ist auch — aber das ist zweifelhafter — der tröstende Wunsch Εὐψύχει, οὐδεὶς ἀθάνατος, den man so oft selbst in lateinischen Ländern auf die Gräber geschrieben findet, von der ägyptischen Religion inspiriert. Man trifft εὐψύχει auf Epitaphen von Eingeweihten der alexandrinischen Mysterien an: Kaibel, *Inscr. gr.* XIV, 1488, 1782 (Εὐψυχεῖ κυρία καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ), 2098 (cf. *oben* Anm. 93). Vielleicht hat man auf den Doppelsinn von εὔψυχος angespielt, das zugleich *animosus* und *frigidus* bedeutet (cf. Dieterich, *Nekyia*, *a. a. O.*). Aber anderseits ist die Idee, welche der Formel „Habe guten Mut, niemand ist unsterblich" entspricht, dieselbe, welche auch dem „Gesang des Harfners" zugrunde liegt, einem kanonischen Hymnus, den man in Ägypten am Bestattungstage psalmodierte. Er mahnte dazu, „sein Herz zu erfreuen" vor der Traurigkeit des unvermeidlichen Todes (Maspero, *Études égyptiennes*, I, 1881, S. 171 ff.; cf. Naville, *a. a. O.* S. 171).

V. KAPITEL

SYRIEN

Bibliographie. Die syrischen Kulte sind namentlich mit Rücksicht auf ihre Beziehungen zum Judentum untersucht: Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 Bde., Leipzig 1876—78. Derselbe Autor hat förmliche Monographien über einzelne Gottheiten (Astarte, Baal, Sonne usw.) veröffentlicht in der *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* von Herzog-Hauck, 3. Aufl. — Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin 1888. — Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 2. Aufl., London 1894. Deutsche Ausgabe von R. Stübe: *Die Religion der Semiten*, Tübingen 1899. — Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e Édit., Paris 1905. — W. Gr. von Baudissin, *Adonis und Éshmun*, Leipzig 1911. — Toutain, *a. a. O.* II, S. 35 ff. — Die Ergebnisse der Ausgrabungen in Palästina, die für die Kenntnis der Totenbräuche und der ältesten Idolatrie wichtig sind, hat Pater Hugues Vincent zusammengefaßt: *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907. — Über die Verbreitung der syrischen Kulte im Abendlande vgl. Réville, *a. a. O.* S. 70 ff. (deutsche Ausgabe S. 67 ff.) und *passim:* Wissowa, *Relig. der Römer*, S. 299 ff., 2. Aufl. S. 359 ff.; Gruppe, *Griech. Mythol.*, S. 1582 ff. — Wichtige Bemerkungen findet man in Clermont-Ganneau, *Récueil d'archéol. orientale*, bisher 8 Bde., 1888 ff., und in Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, Paris 1903 ff. — Ich selbst habe über einzelne Gottheiten eine Reihe von Artikeln veröffentlicht in der *Realenzyklopädie* von Pauly-Wissowa (Baal, Balsamem, Dea Syria, Dolichenus, Gad usw.). Weiter unten findet man andere Monographien angeführt.

1. Lucian, *Lucius*, 35 ff.; Apul., *Metam.* VIII, 24 ff. — Die Beschreibung, welche diese Schriftsteller geben, hat neuerdings eine Bestätigung gefunden durch eine zu Kefr-Hauar in Syrien entdeckte Inschrift: ein Sklave der syrischen Göt-

tin, „ausgesandt von seiner Herrin (κυρία)“, rühmt sich, daß er von jeder seiner Bettelfahrten „siebenzig Säcke“ mitgebracht habe (Fossey, *Bull. corr. hell.* XXI, 1897, S. 60; cf. über den Sinn von πήρα „Sack“ Deißmann, *Licht vom Osten*, 1908, S. 73 f.).

2. Vgl. Rieß bei Pauly-Wissowa, s. v. *Astrologie*, Sp. 1816.

3. Cato, *De agric.* V, 4.

4. Weihinschriften von Römern für Atargatis, cf. *Bull. corr. hell.* VI (1882), S. 497, Nr. 15; S. 498, Nr. 17. Über den Tempel der syrischen Gottheiten auf Delos vgl. *Comptes Rendus Acad. des Inscriptions* 1910, S. 300 ff.

5. Seit dem Jahre 187 findet man auch in Rom die syrischen Musikantinnen (*sambucistriae*) erwähnt, deren Anzahl immer mehr wuchs (Tit. Liv. XXXIX, 6; cf. Friedländer, *Sittengesch.*, III[6], S. 346).

6. Florus II, 7 (III, 9); cf. Diodor. Sic., Fr. 34, 2, 5.

7. Plut., *Vit. Marii*, 17.

8. Juvenal VI, 351; Martial IV, 53, 10; IX, 2, 11; IX, 22, 9.

9. *CIL* VI, 399; vgl. Wissowa, *a. a. O.* S. 301. — Sueton, *Nero*, 56.

10. Ein auf dem Janiculus belegener Tempel der syrischen Gottheiten zu Rom ist erst vor kurzem aufgedeckt von Gauckler (*Bolletino communale di Roma*, 1907, S. 5 ff. [cf. Hülsen, Mitt. Inst. Rom. XXII, 1907, S. 225 ff.]; *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1907, S. 135 ff.; 1908, S. 510 ff.; 1909, S. 424 ff., 617 ff.). Die Bemerkungen und Abhandlungen von Gauckler sind nach seinem Tode gesammelt unter dem Titel: *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris 1912. Vgl. Nicole et Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule* (Mélanges Ecol. franç. de Rome t. XXIX), Rome 1909. Man hat dort namentlich Weihinschriften für den Hadad vom Libanon und den Hadad ἀκροφείτης (vgl. Dussaud in Pauly-Wissowa, *Realenz.* s. v. Hadad), wie für *Maleciabrudus* gefunden (über den letzten cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.* VIII, 1907, S. 52).

11. Ich habe einige Worte über diese Kolonisation gesagt in meinen *Mon. Myst. Mithra* I, S. 262. Vgl. Friedländer, *Sit-*

lengeschichte II[8], S. 80 ff. Courajod hat sie unter dem Gesichtspunkt ihrer künstlerischen Wirkungen betrachtet, *Leçons du Louvre* I, 1899, S. 115. 327 ff. — Für die merowingische Periode vgl. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer im Abendlande* (Mitt. des Inst. für Österreich. Geschichtsforschung VI) 1903, S. 1 ff. und Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge* (Byzant. Zeitschr. XII) 1903, S. 1 ff. Wolfram, *Lothr. Jahrbuch für Altertumskunde* XVII, 1905, S. 318 ff.

12. Kaibel, *Inscr. graec.* XIV, 2540.

13. *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1899, S. 353 = Waltzing, *Corporations professionnelles*, Bd. II, Nr. 1961 = *CIL* III S., 14165[8]. — Inschrift Thaïms von Kanatha: Kaibel, *Inscr. graec.* XIV, 2532.

14. Greg. Tur., *Hist. Fr.* VIII, 1. — Über die Verbreitung der Syrer in Gallien vgl. Bréhier, *a. a. O.* S. 16 ff.

15. Cf. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, Paris 1904.

16. Adonis: Wissowa, S. 300, Anm. 1. — Balmarcodes: Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v.; Jalabert, *Mél. fac. orient. Beyrouth*, I, S. 182. — Marnas: Die Existenz eines „Marneion" zu Ostia kann erschlossen werden aus der Weihinschrift *CIG*, 5892 (cf. Drexler in Roschers *Lexikon*, s. v., Sp. 2382). — Über Maleciabrudus vgl. *oben*, Anm. 10. — Mit dem Kultus des Gottes von Gaza bürgerte sich wahrscheinlich das Maïumasfest ein: Lydus, *De Mensib.* IV, 80 (S. 133, ed. Wünsch) = Suidas, s. v. Μαιουμᾶϲ und Drexler, *a. a. O.* Sp. 2287. Vgl. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orient.* IV, S. 339 und Kraus, *Talmudische Archäologie* III, S. 127.

17. Cf. Pauly-Wissowa, s. v. „Damascenus, Dusares".

18. Malalas, XI, S. 280, 12 (Bonn). — Der Tempel ist neuerdings durch eine deutsche Expedition ausgegraben, cf. Puchstein, *Führer in Baalbek*, Berlin 1905 und *Jahrbuch des arch. Instituts* XVI, 1901, S. 133 ff.; XVII, 1902, S. 87 ff.; vgl. Dussaud in Pauly-Wissowa, *Realenz.* s. v. Heliopolitanus. — Hadad in Rom, vgl. *oben* S. 279, Anm. 10.

19. *CIL* X, 1634: *Cultores Jovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt;* cf. Wissowa, *a. a. O.* S. 504, Anm. 3; Ch. Dubois, *Pouzzoles antique*, Paris 1906, S. 156.

20. Eine Liste der bekannten Truppenkörper hat Cichorius aufgestellt in Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Ala“ und „Cohors“.

21. *CIL* VII, 759 = Bücheler, *Carmina epigr.*, 24. — Zwei dem syrischen Herkules (Melkart) und Astarte gewidmete Weihinschriften sind in Corbridge, nicht weit von Newcastle entdeckt (*Inscr. graec.* XIV, 2553). Vielleicht garnisonierten dort tyrische Bogenschützen.

22. Baltis: Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v.

23. Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Aziz“; cf. Wissowa, *a. a. O.* S. 303, Anm. 7.

24. Über die Etymologie von Malakbel vgl. Dussaud, *Notes*, 24 ff. Über seinen Kultus im Okzident Ed. Meyer in Roschers *Lexikon*, s. v.

25. Kan, *De Jovis Dolicheni cultu*, Groningen 1901; cf. Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Dolichenus“.

26. Réville, *Relig. sous les Sévères*, S. 237 ff. (deutsche Ausg. S. 236 ff.); Wissowa, *a. a. O.* S. 305; cf. Pauly-Wissowa, s. v. „Elagabal“. — In einem kürzlich erschienenen Aufsatze (*Die politische Bedeutung der Religion von Emesa* [Archiv für Religionswissensch. XI] 1908, S. 223 ff.) betont von Domaszewski mit Recht den religiösen Wert des solaren Monotheismus, der sich in den Tempeln Syriens herausbildete, aber er schreibt (S. 235) dem Klerus von Emesa eine zu exklusive Rolle bei der Entstehung dieser Theologie zu (cf. *unten* S. 300, Anm. 90). Der überwiegende Einfluß ging anscheinend von Palmyra aus (cf. *unten* S. 291, Anm. 59).

27. Vgl. *unten* S. 291, Anm. 59.

28. Cf. Curtiss, *Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients* (mit Vorwort von Baudissin), Leipzig 1903; Janssen, *Coutumes des Arabes du pays de Moab*, Paris 1908, S. 297 ff.

29. Cf. Robertson Smith, *passim;* Lagrange, S. 158—216; Vincent, *a. a. O.* S. 102—123; 144 f. — Die Bedeutung die-

ser semitischen Litholatrie läßt sich an ihrer Zähigkeit ermessen: Philo von Byblos definiert die Bätyle als λίθοι ἔμψυχοι (2, § 20, FHG III, S. 563); Hippolyt sagt uns ebenfalls (V, 1, S. 145, Cruice), daß man in den syrischen Mysterien (Ἀσσυρίων τελεταί) lehre, die Steine seien beseelt (οἱ λίθοι εἰσὶν ἔμψυχοι· ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν), und dieselbe Lehre erhielt sich im Manichäismus (Titus von Bostra II, 60, S. 60, 25 ed. de Lagarde: Οὐκ αἰσχύνεται δὲ καὶ τοὺς λίθους ἐμψυχῶσθαι λέγων καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα εἰσηγούμενος). — Ganz am Ende des Heidentums entwickelt sich eine abergläubische Verehrung für Bätyle noch bei den Neuplatonikern; vgl. Conybeare, *Transactions of the congress of hist. of relig.*, Oxford 1908, S. 177.

30. Luc., *De dea Syria*, c. 41. Vgl. die Inschrift von Narnaka mit der Bemerkung von Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orient.* II, S. 163. — Über den Stierkult in Syrien cf. Ronzevalle, *Mélanges fac. orient. Beyrouth*, I (1906), S. 225. 238; Vincent, *a. a. O.* S. 169.

31. Philo Alex., *De provid.* II, c. 107 (II, 646 M); cf. Lucian, *De dea Syria*, 54.

32. Namentlich auf dem Berge Eryx in Sizilien (Ael., *Nat. Anim.* IV, 2). — Cf. Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Dea Syria", Sp. 2242.

33. Tibull, I, 7, 17.

34. Lucian, *De dea Syria*, 14; 54. Cf. Diodor, II, 4, 2. Ovid., *Met.* IV, 46; V, 331.

35. Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2241; Robertson Smith, S. 175.

36. Die alten Autoren spielen oft auf diesen Aberglauben der Syrer an (die Texte sind bereits gesammelt von Selden, *De dis Syris* II, c. 3, S. 268 ff., Ausg. von 1672). Robertson Smith (*a. a. O.* S. 449) vergleicht ihn zutreffend mit gewissen Ideen der Wilden. Wie viele primitive Glaubensvorstellungen hat auch diese sich bis auf unsere Tage erhalten. In Sam-Köi, etwas westlich von dem alten Doliche, hat man mich auf das Vorhandensein eines Bassins aufmerksam gemacht,

das von einer Quelle gespeist wird und mit Fischen bevölkert ist, welche man nicht anfassen darf. Bei der Moschee in Edessa befindet sich ein großer Weiher; es ist verboten, die als heilig geltenden Fische zu fangen, und man glaubt, daß der, welcher von ihnen essen würde, dem Tode verfallen sei usw. (Sachau, *Reise in Syrien*, 1883, S. 196 ff. Cf. Lord Warkworth, *Diary in Asiatic Turkey*, London 1898, S. 242). Ebenso ist es mit der Moschee von Tripolis und anderen Orten (Lammens, *Au pays de Nosaïris* [Revue de l'Orient chrétien] 1908, S. 2). Sogar in Kleinasien findet man diesen Aberglauben. In Tawshanli, im Norden von *Aezani*, am oberen Rhyndacus, gibt es noch eine viereckige Zisterne, die von heiligen Fischen belebt ist, welche zu berühren nicht gestattet ist [Mitteilung von Hrn. Munro]. Die Reisenden haben in der Türkei oft beobachtet, daß die Bevölkerung keine Fische ißt, selbst dort nicht, wo sie unter Nahrungsmangel leidet (Sachau, *a. a. O.* S. 196), und der allgemein verbreitete Glaube, daß ihr Fleisch ungesund sei und Krankheiten hervorrufen könne, entbehrt nicht ganz der tatsächlichen Begründung. Ramsay (*Impressions of Turkey*, London 1897, S. 288) sagt hierüber das Folgende: *Fish are rarely found and when found are usually bad: the natives have a prejudice against fish, and my own experience has been unfavourable .... In the clear, sparkling mountain-stream that flows through the Taurus by Bozanti-Khan, a small kind of fish is caught; I had a most violent attack of sickness in 1891 after eating some of them, and so had all who partook.* Kapitän Wilson, der sich lange Jahre in Kleinasien aufhielt, versichert (*Handbook of Asia Minor*, S. 19), daß *the natives do not eat fish to any extent.* Das „totemistische" Verbot scheint hier, obwohl es sich um ein solches handelt, einen hygienischen Ursprung gehabt zu haben. Man hat sich aller Fische enthalten, weil gewisse Arten gefährlich, d. h. von bösen Geistern bewohnt sind, und die Geschwülste, welche die syrische Göttin sendet, sind das durch die Vergiftung verursachte Ödem.

37. Symbolik des Ἰχθύς: ich begnüge mich mit dem Hin-

weis auf Usener, *Sintflutsagen*, 1899, S. 223 ff. Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes* III, 1908, S. 43 ff. Das ganze Material ist jetzt zusammengestellt von Dölger, ΙΧΘΥΣ, I, *Religionsgeschichtl. Untersuchungen*, Rom 1910. — Heilige Mahle, bei denen man Fische verzehrte: Mnaseas, Fr. 32 (*Fragm. hist. graec.* III, 115); cf. Dittenberger, *Sylloge* ², 584: Ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνῃ, καρπούσθω αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ, und Diog. Laert. VIII, 34. Heilige Mahle finden sich im Abendlande in den verschiedenen syrischen Kulten wieder: *Cenatorium et triclinium* in den Tempeln des Iupiter Dolichenus (*CIL* III, 4789; VI, 30931; XI, 696, cf. *Mon. Myst. Mithra* II, S. 501); *promulsidaria et mantelium* der *Venus Caelestis* dargebracht (*CIL* X, 1598); Bau eines Tempels für Malachbel mit einer *culina* (*CIL* III, 7954). Erwähnung eines δειπνοκρίτης, δείπνοις κρείνας πολλὰ μετ' εὐφροσύνης, in dem Tempel des Janiculus (Gauckler, *Le sanctuaire syrien*, S. 6. 41 ff., cf. den *oben* S. 262, Anm. 41 erwähnten πρωτανακλίτης). Vgl. Lágrange, *Religions sémitiques*, II, S. 609, und Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Gad“.

38. Robertson Smith, S. 292 ff.

39. Eine in Kefr-Hauar entdeckte Inschrift (Fossey, *Bull. corr. hell.* XXI, 1907, S. 60) ist in dieser Hinsicht sehr charakteristisch. Ein „Sklave“ der syrischen Göttin huldigt dort seiner „Herrin“ (κυρία). Vgl. oben S. 250, Anm. 9.

40. Namentlich in Aphaca, wo sie erst durch Konstantin unterdrückt wurden (Eusebius, *Vit. Const.* III, 55; cf. Sozom. II, 5).

41. Über die heiligen Prostitutionen des Heidentums ist viel geschrieben worden, und Voltaire spottete bekanntlich über die Gelehrten, die leichtgläubig genug wären, um den Erzählungen Herodots zu trauen. Aber jene Sitte wird durch unwiderlegliche Zeugnisse bewiesen. So erwähnt Strabo, dessen Großonkel Oberpriester zu Comana gewesen war, sie in dieser Stadt (XII, 3, 36, S. 559 C), ohne sich darüber zu wundern. Die Religionsgeschichte hat uns sehr viele andere noch seltsamere Tatsachen kennen gelehrt; diese ist nichts-

destoweniger verblüffend. Man hat in ihr entweder ein Überlebsel der ursprünglichen Promiskuität oder Polyandrie sehen wollen, oder die Fortsetzung der „sexuellen Gastfreundschaft“ (*No custom is more widely spread than the providing for a guest a female companion, who is usually a wife or daughter of the host,* sagt Wake, *Serpent worship,* 1888, S. 158), oder auch die Ersetzung der Vereinigung mit dem Gott durch die Vereinigung mit einem Menschen (Gruppe, *Griech. Mythol.,* S. 915). Aber diese Hypothesen erklären nicht die Besonderheiten des religiösen Brauches, wie ihn uns die glaubwürdigsten Autoren beschreiben. Sie legen Gewicht auf die Tatsache, daß die jungen Mädchen dem Tempeldienst geweihte *Jungfrauen* waren, und daß sie sich, nachdem sie *fremde* Liebhaber gehabt hatten, in ihrem Lande verheirateten. So erzählt uns Strabo (XI, 14, § 16, S. 532 C) mit Bezug auf den Tempel der Anaïtis in Akilisene, daß θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός. Herodot (I, 93), der beinahe dasselbe von den Lydierinnen berichtet, fügt hinzu, daß diese sich so eine Mitgift sammelten, und eine Inschrift von Tralles (*Bull. corr. hell.* VII, 1885, S. 276) erwähnt tatsächlich eine Deszendentin heiliger Buhlerinnen (ἐκ προγόνων παλλακίδων), die zeitweilig denselben Dienst versehen hatte (παλλακεύσασα κατὰ χρησμὸν Διί). Im ägyptischen Theben selbst gab es zur Zeit Strabos (XVII, 1, § 46) einen analogen Brauch mit ausgesprochen lokalen Eigentümlichkeiten, und Spuren davon findet man anscheinend in Griechenland bei den Lokrern (Vurtheim, *De Aiacis origine*, Leiden 1907). — Alle Algierreisenden wissen, wie die Töchter der Uled-Naïl in den Ksurs und den Städten ihre Mitgift erwerben, ehe sie zurückkehren, um sich in ihren Stämmen zu verheiraten, und Doutté (*Notes sur l'Islam maghrébien, les Marabouts* [Aus *Rev. hist. des relig.* XL—XLI], Paris 1900) hat diese Gepflogenheiten auf die altsemitische Prostitution zurückgeführt, aber seine Behauptung ist auf Widerspruch gestoßen,

und die geschichtlichen Umstände der Ankunft der Uled-Naïl in Algier im 11. Jahrhundert lassen sie sehr zweifelhaft erscheinen (Mitteilung von Herrn Basset). — Es erscheint mir gewiß (ich weiß nicht, ob diese Erklärung bereits vorgeschlagen ist), daß dieser seltsame Brauch die modifizierte, unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit beibehaltene Form einer alten Exogamie ist. Er hatte überdies gewisse günstige Wirkungen, weil er das junge Mädchen bis zum heiratsfähigen Alter gegen die Brutalität seiner Umgebung schützte, und dieser Umstand sicherte ihm zweifellos seine Fortdauer, aber die Idee, die ihm zugrunde lag, ist eine andere. „*La première union sexuelle impliquant une effusion de sang, a été interdite, lorsque ce sang était celui d'une fille du clan versé par le fait d'un homme du clan*“ (Salomon Reinach, *Mythes, cultes*, I, 1905, S. 79. Cf. Lang, *The secret of the totem*, London 1905). Daher waren die Jungfrauen verpflichtet, sich zuerst einem Fremden hinzugeben. Erst nachdem sie defloriert sind, können sie einen Mann ihres Stammes heiraten. Übrigens hat man zu verschiedenen Mitteln gegriffen, um den Gatten vor der Befleckung zu schützen, die für ihn mit diesem Akte verbunden sein konnte (vgl. z. B. Reinach, *Mythes, cultes*, I, S. 118). — Die in dieser Anmerkung vertretene Ansicht ist fast unmittelbar nach ihrer Publikation bestritten von Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907, S. 50 ff., der in den heiligen Prostitutionen lieber einen Rest von ursprünglichem Kommunismus sehen will. Aber wenigstens eines der Argumente, die er gegen meine Auffassung vorgebracht hat, ist unzutreffend. Nicht die Frauen, sondern die Männer erhielten Geschenke in Akilisene (Strabo, *a. a. O.*), und die kommunistische Theorie scheint mir den Einzelheiten des im Tempel zu Theben geübten Brauches keine Rechnung zu tragen. Die Scheu vor dem Blut tritt hier klar zutage.

42. Porphyrius, *De Abstin.* II, 56; Tertull., *Apol*, 9. Cf. Lagrange, *a. a. O.* S. 445. In dem Tempel auf dem Janiculus hat man unter der Statue des Gottes ein Kästchen gefunden, welches den oberen Teil eines Schädels enthielt. Gauckler

denkt an ein Menschenopfer zur Einweihung, wie man es ehedem in Syrien darbrachte. Er vergleicht mit diesem Funde auch die auf den christlichen Altären befindlichen Reliquienschreine (*Le sanctuaire du Janicule*, S. 87 ff., cf. 275 ff.). Vermutlich hatte sich der alte semitische Ritus in der Kaiserzeit gemildert, und statt den Göttern ein Menschenopfer zu schlachten, begnügte man sich damit, im Heiligtum einen als heilig betrachteten Schädel aufzustellen.

43. Selbst in den Gegenden, wo sich Städte entwickelten, blieben der Baal und die Baalath stets die πολιοῦχοι-Gottheiten, die Schutzpatrone des Gemeinwesens, welches sie gegründet haben sollten.

44. Le Bas-Waddington, 2196. — Suidas, s. v. Φυλάρχης (Bd. II, 2, Sp. 1568, Bernhardy). Cf. Marquardt, *Staatsverwaltung* I², Sp. 405. 409.

45. Hippolyt, *Adv. Haeres.* V, 11, § 7; Ἀσσυρίων τελεταί; § 18: Ἀσσυρίων μυστήρια (S. 145. 148, ed. Cruice). Origenes, *Contra Celsum* I, 12 nennt die syrischen Mysterien. Über die des semitischen Gnostizismus vgl. Bousset in Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. Gnosis, Sp. 1521. Pognon (*Inscript. sémitiques*, 1907, Nr. 48) hat kürzlich ein leider verstümmeltes syrisches Epitaph veröffentlicht, das einem Adepten der heidnischen Mysterien gehört zu haben scheint; cf. Nöldeke, *Zeitschr. für Assyr.*, XXI, 1907, S. 155.

46. Robertson Smith hat über die Idee der Heiligkeit und der Unreinheit bei den Semiten einige Seiten geschrieben, die von bewunderungswürdigem Scharfsinn zeugen (S. 446 ff. und *passim*). Unter einem anderen Gesichtspunkt ist das Problem wieder aufgenommen von Lagrange, S. 141 ff. — Die Entwicklung der Reinheitsidee in den antiken Religionen ist neuerdings von Farnell dargestellt (*The evolution of religion* 1905, S. 88 ff., namentlich S. 124 ff.). Vgl. auch *oben*, S. 107 f. — Ein Beispiel für Verbote und Reinigungen findet sich im Okzident in einer leider verstümmelten Inschrift, die in Rom entdeckt und dem Beellefarus gewidmet ist (*CIL* VI, 30934. 31168; cf. Lafaye, *Rev. hist. relig.* XVII, 1888, S. 218 ff.;

Dessau, *Inscr. selec.*, 4343). Hier wird, wenn ich den Text richtig verstehe, jemandem, der Schweinefleisch gegessen hat, befohlen, sich mit Honig zu reinigen. — Über Bußleistungen in den syrischen Kulten vgl. S. 254, Anm. 33.

47. Clermont-Ganneau (*Études d'archéol. orient.* II, 1896, S. 104) bemerkt, daß das Epitheton ἅγιος im heidnischen Hellenismus äußerst selten sei und fast immer semitischen Einfluß verrate. Es entspricht dann קדש, das bei den Semiten das Epitheton par excellence der Gottheit ist. So ist Eshmun קדש; cf. Lidzbarski, *Ephemer. für semit. Epigraphik*, II, S. 155; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, III, S. 330; V, S. 322. — Griechisch: Le Bas-Waddingten, 2720a: Οἱ κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διός. Dittenberger, *Orient. graec. inscript.* 620: Ζεὺς ἅγιος Βεελβώσωρος. Hill, *Cat. coins British Museum*, Phoenicia p. XXI, n. 1: Ζεὺς ἅγιος in Tripoli. Ich habe einmal bei einem Kaufmann eine Weihinschrift Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ abgeschrieben, die auf eine Lampe graviert war. — Lateinisch: I. Dolichenus *sanctus CIL* VI, 413; X, 7949. — I. Heliopolitanus *sanctissimus, CIL* VIII, 2627. — Caelestis *sancta,* VIII, 8433 usw. — Der afrikanische Saturn (= Baal) wird oft *sanctus* genannt. — *Hera sancta* neben Iupiter Dolichenus, VI, 413. — Malakbel wird mit *Sol sanctissimus* übersetzt in der bilinguen Inschrift vom Capitol, VI, 710 = Dessau, 4337. Vgl. auch den *deus sanctus aeternus* V, 1058, 3761, und *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, S. 69. Siehe jetzt Delehaye, *Analecta Bollandiana* 1909, S. 157; Link, *De vocis* sanctus *usu pagano,* Königsberg 1910, S. 28 ff.

48. Vgl. meine Vorlesungen über *Astrology and Religion among the Gr. and Romans*, 1912, S. 56 ff., 78 ff. Als merkwürdige Beispiele von griechisch-syrischem Synkretismus kann man das Basrelief von Ed-Duwaïr im Louvre anführen, das von Dussaud fein analysiert ist (*Notes,* S. 89 ff.), und namentlich das von Homs im Brüsseler Museum (*ibid.*, 104 ff.).

49. Macrob., I, 23, § 11: *Ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur;* cf. Lucian, *De dea Syria*, 5. In dem Tempel der syrischen Götter in Rom hat man eine ägyptische Statue gefun-

den. — „Hermetische" Theorien drangen bis zu den Sabiern Osrhoënes (Reitzenstein, *Poimandres*, 166 ff.), wenn sie auch nur eine oberflächliche Wirkung ausgeübt zu haben scheinen (Bousset, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1905, 704 ff.). — Die Existenz von κάτοχοι in Bätocece und anderswo scheint auf ägyptischen Einfluß hinzuweisen (Jalabert, *Mélanges de la fac. orient. de Beyrouth*, Bd. II, 1907, S. 308 ff.). Der Sinn von κάτοχος, das man verschieden interpretiert hat, scheint uns durch die von Kroll gesammelten Stellen fixiert zu sein, *Cat. codd. astrol. graec.* V, Pars II, S. 146; cf. Otto, *Priester und Tempel*, Bd. I, S. 119; Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, Bd. IV, S. 335. Es sind Arme, Kranke oder selbst Besessene, die in der Umgebung der Tempel lebten und zweifellos vom Klerus unterhalten wurden, wie in christlicher Zeit die Flüchtlinge, die in den Kirchen sich das Asylrecht zunutze machten (cf. *Compt. Rend. Acad. Inscr.*, 1907, S. 454).

50. Cf. *unten* S. 291, Anm. 59.

51. Strab., XVI, 1, 6. Cf. Plin., *H. N.* VI, 6: *Durat adhuc ibi Iovis Beli templum.* Plinius VI, 30, 6 (vgl. dazu Heuzey, *C. R. Acad. Inscr.* 1912, S. 497). — Vgl. meine *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 35 ff.; *Astrology and religion etc. a. a. O.*; Chapot, *Mém. soc. antiq. de France*, 1902, S. 239 ff.; Gruppe, *Griech. Mythol.*, S. 1608, Anm. 1; von Baudissin, *Adonis und Eshmun*, 1911, Index s. v. Babylonien.

52. Lucian, *De dea Syria*, c. 10.

53. Harnack, *Dogmengeschichte*, I², S. 233 ff. und *passim*.

54. Bêlkult in Syrien, cf. *Compt. Rend. Acad. Inscr.*, 1907, S. 447 ff. — Vgl. *unten*, Anm. 59.

55. Heliopolitanische Trias und Hinzutritt von Mercur zu dem ursprünglichen Paare: Perdrizet, *Rev. étud. anc.*, III, 1901, S. 258; Dussaud, *Notes*, S. 24; Jalabert, *Mélanges fac. orient. de Beyrouth*, I (1906), S. 175 ff. — Trias in Hierapolis: Lucian, *De dea Syria*, c. 33. Nach Dussaud, *Notes*, S. 115, sollen die drei Gottheiten zusammen aus Babel gekommen sein. — Man hat auch die Existenz einer phönikischen Trias (Baal, Astarte, Eshmun oder Melqart), wie einer palmyrenischen

Trias gemutmaßt, aber ohne zureichenden Grund (*Ibid.* 170. 172 ff.); die der karthagischen Triaden ist wahrscheinlicher (cf. Polybius, VII, 9, 11 und W. von Baudissin, *Adonis und Eshmun* S. 15 ff.). — Siehe überhaupt Usener, *Dreiheit* (Aus *Rhein. Museum,* LVIII), 1903, S. 32. — Die Triaden erhalten sich in der Theologie der „chaldäischen Orakel“ (Kroll, *De orac. Chald.*, 13 ff.), und eine dreifache Teilung der Welt und der Seele wurde in dèn „assyrischen Mysterien“ gelehrt (*Archiv für Rel. Wiss.* IX, 1906, S. 331, Anm. 1).

56. Boll, *Sphaera*, S. 372. — Die Einführung der Astrologie in Ägypten scheint kaum vor der Ptolemäerzeit erfolgt zu sein.

57. Wie später die römischen Kaiser, so glaubten die Seleukiden an die chaldäische Astrologie (Appian, *Syr.*, 38; Diodor, II, 31, 2; cf. Rieß in Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Astrologie“, Sp. 1814), und die Könige von Kommagene, wie eine große Anzahl von syrischen Städten haben Zeichen des Tierkreises als Embleme auf ihren Münzen (Wroth, *Cat. greek coins Brit. Mus.*, *Syria*, S. 326; Hill, *ibid. Phoenicia*, S. 323 s. v. „Zodiac“; Head, *Historia nummorum*, 2. Ed., S. 964, s. v. „Zodiacal types“). Es steht sogar fest, daß diese Pseudowissenschaft in jene Gegenden lange vor der hellenistischen Zeit gelangte. Spuren davon findet man im Alten Testament (Schiaparelli, *Die Astronomie im Alten Testament*, übers. von Lüdtke, 1904, S. 46). Sie modifizierte das gesamte semitische Heidentum; der einzige Kultus, den wir etwas näher kennen, der der Sabäer, gewährt ihr den weitesten Spielraum; in den Mythen und Lehren der anderen ist ihre Einwirkung nicht minder spürbar (Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Dea Syria“, Bd. IV, Sp. 2241, und s. v. „Gad“; cf. Baudissin, *Realenz. für prot. Theol.*, s. v. „Sonne“, S. 510. 520). Wie sehr namentlich der Klerus von Emesa durch sie beeinflußt war, beweist sowohl der von einem Priester dieser Stadt geschriebene Roman Heliodors (Rohde, *Griech. Roman*, 2. Aufl., S. 464 [436]) als das Horoskop, welches Julia Domna den Thron verschaffte (*Vita Severi*, 3, 8; cf. A. von Domaszewski, *Archiv für Rel.*

Wiss. XI, 1908, S. 223). Ihr unwiderstehlicher Einfluß erstreckte sich bis auf das arabische Heidentum (Nöldeke in Hastings, *Encycl. of religion*, s. v. „Arabs“, I, S. 661; zu vergleichen *Orac. Sibyll.*, XIII, 64 ff., über Bostra). Der siderische Charakter, den man den syrischen Göttern hat beilegen wollen, ist entlehnt, aber darum nicht weniger vorhanden. Seit alter Zeit findet man bei den Semiten den Kult der Sonne, des Mondes und der Sterne (cf. Deut. 4, 19; Job 31, 25), namentlich des Planeten Venus, aber er hatte nur sekundäre Bedeutung (vgl. Robertson Smith, *a. a. O.* S. 135, Anm. 1); doch wuchs er um so mehr, je stärker der babylonische Einfluß wurde. Die Polemik der syrischen Kirchenväter beweist, wie groß sein Ansehen in christlicher Zeit war (cf. Ephräm, *Opera syriaca*, Rom 1740, Bd. II, S. 447 ff.; den „Assyrer“ Tatian, c. 8 ff., 29) vgl. meine Abhandlung über *Le fatalisme astral* in der *Revue d'histoire et de litt. religieuses* 1912, S. 520 ff.

58. Humann und Puchstein, *Reise in Kleinasien und Nordsyrien*, 1890, Taf. XL; *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 188, Fig. 8; Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, S. 439.

59. Cf. Wissowa, *a. a. O.* S. 306—307. — Über den Tempel des Bêl zu Palmyra vgl. Sobernheim, *Palmyrenische Inschriften* (Mitt. der vorderasiat. Gesellsch., X) 1905, S. 319 ff.; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, S. 255 ff.; III, S. 280. — Priester des Bêl: Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.* VII, S. 12. 24. 364. Vgl. *oben*, Anm. 54. — Die Macht Palmyras unter Zenobia, die vom Tigris bis zum Nil gebot, hatte selbstverständlich die Stiftung eines offiziellen Kultus zur Folge, der notwendigerweise synkretistisch war. Daher seine besondere Bedeutung für die Geschichte des Heidentums. Wenn die babylonische Astrologie dort mächtig war, so scheint doch das Judentum keinen geringeren Einfluß auf seine Entstehung ausgeübt zu haben. Es gab in Palmyra eine zahlreiche jüdische Kolonie, welche die Redaktoren des Talmud als mäßig orthodox betrachteten (Chaps, *Gli Ebrei di Palmira* [Rivista Israelitica, I], Florenz 1904, S. 171 ff.; 238 f. Cf. „Palmyra“ in der *Jewish Encycl.*; jüd. Inschr. von Palmyra: Euting,

SB Berl. Akad., 1885, S. 669; Landauer, *Ibid.*, 1884, S. 933 ff.), und die sich zu Kompromissen mit den Götzendienern hergegeben zu haben scheint. Anderseits sehen wir Zenobia selbst eine Synagoge in Ägypten restaurieren (*Rev. archéol.*, XXX, 1875, S. 111; *Zeitschr. für Numism.* V, S. 229; Dittenberger, *Orient. graec. inscr.* 129). Diese Einwirkung des Judentums scheint die Entwicklung des Kultus des Ζεὺς ὕψιστος καὶ ἐπήκοος, „dessen Name gebenedeiet ist in Ewigkeit", in Palmyra zu erklären. Hypsistos ist überall ein Name gewesen, der gleichzeitig Jahve und dem heidnischen Zeus beigelegt wurde (*oben*, S. 75. 148). Der Text des Zosimus (I, 61), nach dem Aurelian die Standbilder Ἡλίου τε καὶ Βήλου (mit Unrecht hat man korrigiert τοῦ καὶ Βήλου) von Palmyra nach Rom brachte, beweist, daß die astrologische Religion der großen Wüstenstadt einen höchsten Gott unterschied, der im obersten Himmel thronte, und einen Sonnengott als sein sichtbares Bild und seinen Mittler, in Übereinstimmung mit der semitischen Theologie des ausgehenden Heidentums (vgl. *oben*, S. 154).

60. Ich habe von dieser solaren Eschatologie in der *unten*, S. 300, Anm. 90 zitierten Abhandlung gehandelt. Vgl. jetzt *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, 1912, S. 167 ff.

61. Diese Meinung vertritt anscheinend Posidonius (cf. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892, S. 68, Anm. 1; 70, Anm. 2). Sie wird von den alten Astrologen geteilt.

62. Diese alte heidnische und gnostische Vorstellung hat sich in Syrien bis auf unsere Tage bei den Nossaïriern erhalten, vgl. René Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, 1900, S. 125.

63. Der Glaube, daß die frommen Seelen von einer psychopompen Gottheit zum Himmel geführt werden, findet sich nicht nur in den Mysterien des Mithra (*Mon. Myst. Mithra*, I, S. 310), sondern auch in den syrischen Kulten, wo diese Rolle oft dem Sonnengott zufällt; siehe Isid. Lévy, *Cultes sy-*

riens dans le Talmud (Revue des étud. juives, XLIII), 1901, S. 5, und Dussaud, *Notes*, S. 27; cf. die Inschrift Le Bas-Waddington, 2442: Βαcιλεῦ δέcποτα (= die Sonne), ἵλαθι καὶ δίδου πᾶcιν ἡμῖν ὑγίην καθαρὰν, πρῆξιc ἀγαθὰc καὶ βίου τέλοc ἐcθλόν. — Dieselbe Idee begegnet uns im Abendlande in den Inschriften; so in dem merkwürdigen Epitaph eines verstorbenen Seemanns zu Marseille (Kaibel, *Inscr. graec.* XIV, 2462 = *Epigr.*, 650):

> Ἐν δέ [τε] τεθνειοῖcιν ὁμηγύρι[έc] γε πέλουcιν
> δοιαί· τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται.
> ἡ δ' ἑτέρη τείρεccι cὺν αἰθερίοιcι χορεύει,
> ἧc cτρατιῆc εἷc εἰμί, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα.

Vgl. Haussoullier, *Revue de philol.* 1909, S. 6. Das ist derselbe Ausdruck, dessen sich Julian bedient (*Caesares*, S. 336 C), wenn er von Mithra spricht, dem Seelenführer: ἡγεμόνα θεόν. Vgl. auch *unten*, Anm. 66, und S. 334, Anm. 24.

64. Die babylonische Herkunft der Lehre, daß die Seelen durch die sieben Planetensphären zum Himmel aufsteigen, war von Anz behauptet worden (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897; cf. *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 38 ff., S. 309; Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* [Archiv für Rel. Wiss., Bd. IV], 1901, S. 160 ff.). Sie ist seither geleugnet von Reitzenstein (*Poimandres*, S. 79; cf. Kroll, *Berl. philol. Wochenschrift*, 1906, S. 486). Aber obwohl sie von den Griechen und selbst von den Ägyptern präzisiert und umgebildet sein mag, bleibe ich doch bei dem Glauben an ihren chaldäischen und religiösen Ursprung. Ich schließe mich durchaus den Schlußfolgerungen an, die Bousset kürzlich formuliert hat (*Götting. Gelehrte Anz.*, 1905, S. 707 ff. und jetzt „Gnosis" in Pauly-Wissowa, *Realenz.* Sp. 1520). — Man kann noch weiter gehen: mag sie auch ihre Wurzeln zum Teil in den Spekulationen Altgriechenlands haben (Aristoph., *Pax*, 832; Plat., *Tim.*, 42 B), mag man auch einzelne Züge von ihr bei anderen Völkern wiederfinden (Dieterich, *Mithrasliturgie*, S. 182 ff.; *Nekyia*, S. 24, Anm.; Rohde, *Psyche* II, S. 131, Anm. 3), die Idee selbst, daß die Seelen sich nach dem Tode zu den göttlichen Gestirnen

erheben, hat sich jedenfalls unter dem Einfluß des Sternkultes der Semiten so weit entwickelt, daß sie alle anderen eschatologischen Theorien beherrschte. Der Glaube an die Ewigkeit der Seelen ist das Corollarium des Glaubens an die Ewigkeit der himmlischen Götter (S. 149). — Wir können hier nicht die Geschichte dieser Vorstellung schreiben und müssen uns auf kurze Bemerkungen beschränken. Die erste Darstellung, welche dieses System in Rom gefunden hat, begegnet uns in dem *Traum des Scipio* (c. 3); sie geht wahrscheinlich auf Posidonius von Apamea zurück (cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, S. 85; 166, Anm. 3; 168, Anm. 1; 2. Aufl. S. 135; 170, Anm. 4; 172, Anm. 2) und ist vollständig imprägniert mit Mystizismus und Astrolatrie. Etwas später begegnet man derselben Idee bei dem Astrologen Manilius (I, 758; IV, 404 usw.). Die Form, welche sie bei Josephus (*Bell. Jud.* V, 1, 5, § 47) annimmt, ist auch weit mehr religiös als philosophisch und berührt sich in frappanter Weise mit einem Dogma des Islam (die Seligkeit ist denen vorbehalten, die im Kampfe sterben; ein Syrer [*ibid.*, § 54] wagt sein Leben, damit seine Seele zum Himmel emporsteige). Man vergleiche mit dieser Erzählung die Inschrift des Antiochus von Kommagene (Michel, *Recueil*, Nr. 735, Z. 40): Σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὡρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.

Es ist bemerkenswert, daß diese siderische Unsterblichkeit ursprünglich nicht allen Menschen gemeinsam ist, sondern vorbehalten wird *omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint* (*Somn. Scip.*, c. 3 und 8; cf. Manil., I, 758; Lucan., *Phars.* IX, 1 ff.; Wendland, *a. a. O.* S. 85, Anm. 2; 2. Aufl. S. 135, Anm. 4), und dies entspricht auch den ältesten orientalischen Überlieferungen. Die Riten, die man anfänglich vollzog, um den Königen Unsterblichkeit zu sichern und sie den Göttern gleich zu machen, sind nach und nach als eine Art Privilegium auf bedeutende Persönlichkeiten des Staates ausgedehnt und erst viel später schließlich bei allen Verstorbenen angewandt (*Astrology and religion* S. 179 ff.).

Über die Verbreitung dieses Glaubens seit dem 1. Jahrhundert unserer Ära siehe Diels, *Elementum*, 1899, S. 73, cf. 78; Badstübner, *Beiträge zur Erklärung Senecas*, Hamburg, S. 2 ff. — Er kommt oft zum Ausdruck in den Inschriften (Friedländer, *Sittengesch.* III⁶, S. 749 ff.; Rohde, *Psyche*, S. 673, cf. 610; Epitaph von Neoclaudiopolis, *Studia Pontica*, Nr. 85; *CIL* III (Salona), 6384; *oben*, Anm. 63, usw.). — Er dringt gleichzeitig in das Judentum und in das Heidentum ein (cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, 1903, S. 271, und für Philo von Alexandrien Zeller, *Philos. der Griechen*, V³, S. 397 und 297). — Er wurde von Cornelius Labeo dargelegt, aus dem Arnobius und Servius schöpfen (Nieggetiet, *De Cornelio Labeone* [Diss. Münster], 1908, S. 77—86; vgl. jedoch Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate*, Königsberg 1913, S. 62 ff.). — Er war allgemein angenommen am Ende des Imperiums; cf. *unten*, S. 334, Anm. 25. Ich hoffe bald Gelegenheit zu haben, die Entwicklung dieser siderischen Eschatologie genauer auseinanderzusetzen. Vgl. einstweilen Hönn, *Himmelfahrt im Altertum*, Mannheim 1910.

65. Die elysischen Gefilde sind nach der Lehre der ägyptischen Mysterien in der Unterwelt (Apul., *Metam.* XI, 6). — Nach der astrologischen Theorie sind die elysischen Gefilde in der Sphäre der Fixsterne (Macrob., *Comm. somn. Scip.* I, 11, § 8; cf. *unten*, S. 334, Anm. 25). — Andere verlegten sie in den Mond (Servius, *Ad Aen.* VI, 887; cf. Norden, *Vergils Buch VI*, S. 23; Rohde, *Psyche*, S. 609 ff.). — Jamblichus setzte sie zwischen Mond und Sonne (Lydus, *De mens.* IV, 149, S. 167, 23, Wünsch).

66. Die Beziehung zwischen den beiden Vorstellungen ist ersichtlich aus der angeblichen Darlegung der pythagoreischen Lehre, welche Diogenes Laërtius von Alexander Polyhistor entlehnt, und die in Wirklichkeit ein apokryphes Werk des 1. Jahrhunderts n. Chr. ist. Es wird gesagt, daß Hermes die reinen Seelen nach der Trennung von ihrem Körper führe εἰς τὸν Ὕψιστον (Diogen. Laërt. VIII, § 31; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, V⁴, S. 106, Anm. 2). — Über den Sinn von Hypsistos

vgl. *oben*, S. 148. Er geht klar hervor aus der Stelle Jes. XIV, 13 in der Übersetzung der LXX: Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων θήσω τὸν θρόνον μου ... ἔσομαι ὅμοιος τῷ Ὑψίστῳ. Vgl. *Inscr. ad res Rom. pertinentes* III, 1060: Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ.

67. Er ist ursprünglich der Donnergott, griechisch Κεραυνός: unter diesem Namen erscheint er z. B. auf dem im Brüsseler Museum befindlichen Basrelief von Homs (*Catalogue Sculptures musée du Cinquantenaire*, 2e édit. 1913, Nr. 55, cf. Dussaud, *Notes*, S. 105). Später wird vermöge eines wohlbekannten Prozesses die Wirkung eines besonderen Gottes zum Attribut einer umfassenderen Gottheit, und man redet von einem Ζεὺς Κεραύνιος (cf. Usener, *Keraunos* [Rhein. Museum, N. F., LX] 1901 = *Kleine Schriften* IV, 1913, S. 471 ff.). — Dieser Zeus Keraunios erscheint oft in den Inschriften Syriens (*CIG*, 4501, 4520; Le Bas-Waddington, 2195, 2557a, 2631, 2739; cf. Roscher, *Lexikon der Myth.*, s. v. „Keraunos" und Anm. 66). Ihm opferte Seleukus, als er Seleucia gründete (Malalas, S. 199), und eine Weihinschrift für denselben Gott ist kürzlich in dem Tempel der syrischen Gottheiten zu Rom gefunden (*oben*, S. 279, Anm. 10). — Ein Äquivalent des Zeus Keraunios ist der Zeus Καταιβάτης — der im Blitz herabfahrende —, welcher in Cyrrhus verehrt wurde (Wroth, *Greek coins in the British Museum:* Galatia, Syria, S. 52 und LII; Roscher, *Lex.*, s. v.).

68. Die Bipennis wird z. B. von dem Iupiter Dolichenus geführt (cf. *oben*, S. 169). Über ihre Bedeutung vgl. Usener, *a. a. O.* S. 20.

69. Cf. Lidzbarski, *Balsamem* (Ephem. semit. Epigr., I) S. 251. — Baʿal šamaïn wird schon im 9. Jahrhundert v. Chr. in der Inschrift von Ben Hadad genannt (Pognon, *Inscr. sémit.*, 1907, S. 165 ff.; cf. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1908, I, S. 235). In den zu Berlin aufbewahrten aramäischen Papyri nennen die Juden von Elephantine, indem sie sich an einen persischen Statthalter wenden, Jahve den „Gott des Himmels", und derselbe Name wird in den angeblichen Edikten des

Cyrus und seiner Nachfolger gebraucht, die in das Buch Esra eingeschaltet sind (I, 1; VI, 9 usw.). — Wenn die Identität des Donnergottes und des Baal-samîn dem geringsten Zweifel unterliegen könnte, so würde dieser beseitigt durch die Inschrift von Et-Tayibe, in der dieser semitische Name griechisch wiedergegeben wird durch Ζεὺς μέγιστὸς κεραύνιος; cf. Lidzbarski, *Handbuch*, S. 477, und Lagrange, *a. a. O.* S. 508.

70. Kult des Baalsamîn, der mit Ahura-Mazda identifiziert und *Caelus* geworden ist; cf. *Mon. Myst. Mithra*, S. 87. — Die Texte, welche die Existenz eines förmlichen Himmelskultes bei den Semiten beweisen, sind zahlreich. Außer denen, welche ich gesammelt habe (*a. a. O.*, Anm. 5), vgl. Conybeare, *Philo about the contemplative life*, S. 33, Anm. 16; Kayser, *Das Buch der Erkenntnis der Wahrheit*, 1893, S. 337, und *unten*, Anm. 76. — Zeus Οὐράνιος: Le Bas-Waddington, 2720a (Baal von Bätocece); Renan, *Mission de Phénicie*, S. 103. — Cf. *Archiv für Rel. Wiss.* IX (1906), S. 333.

71. Münzen von Antiochus VIII. Grypus (125—96 v. Chr.): Babelon, *Rois de Syrie, d'Arménie*, 1890, Taf. CLIX, S. 178ff.

72. Alle diese Eigenschaften, welche den Baalen durch den astrologischen Paganismus beigelegt wurden (ὕψιστος, παντοκράτωρ usw.) sind auch die Attribute, welche nach der Lehre des alexandrinischen Judentums Jahve charakterisieren (cf. *oben*, Anm. 66). Wenn dieser ursprünglich, wie man behauptet hat, ein Donnergott gewesen sein sollte, dann würde die Entwicklung der jüdischen Theologie die Parallele zu der der heidnischen Vorstellungen bilden (cf. *oben*, Anm. 69).

73. Über alles dies cf. *Iupiter summus exsuperantissimus* (Archiv für Rel. Wiss. IX) 1906, S. 326ff.

74. Für den Ἥλιος παντοκράτωρ vgl. meine Abhandlung über *La Théologie solaire* etc., erweiterte deutsche Ausgabe von G. Gehrich in Vorbereitung.

75. Ps.-Jamblichus, *De mysteriis* VI, 7 (cf. Porphyrius, *Epist. Aneb.*, c. 29) bemerkt bereits diese Differenz zwischen den beiden Religionen.

76. Apul., *Met.* VIII, 25. Vgl. *CIL* III, 1090; XII, 1227 (= Dessau, 2998, 4333); Macrob., *Comm. somn. Scip.* I, 14, § 2: *Nihil aliud esse deum nisi caelum ipsum et caelestia ipsa quae cernimus, ideo ut summi omnipotentiam dei ostenderet posse vix intellegi.*

77. Diodor II, 30: Χαλδαῖοι τὴν τοῦ κόςμου φύςιν ἀΐδιόν φαςιν εἶναι κτλ.; cf. Cicero, *Nat. deor.* II, 20, § 52ff.; Plin., *H. N.*, II, 8, § 30. Der Begriff der Ewigkeit stand in Korrelation mit dem der εἱμαρμένη; cf. Ps.-Apul., *Asclep.* 40; Apul., *De deo Socratis*, c. 2: (Die Planeten) *quae in deflexo cursu . . . meatus divinis vicibus aeternos efficiunt.*

78. In Palmyra: De Vogüé, *Inscr. sémit.*, S. 53ff. usw. — Über den erstgenannten Titel vgl. *unten*, Anm. 81.

79. Vgl. namentlich *CIL* VI, 406 = 30758, wo Iupiter genannt wird: *Aeternus conservator totius poli.* Die Beziehung zum Himmel ist hier deutlich geblieben. Cf. *Somn. Scip.* III, 4 und IV, 3; Diodor. Sic. VI, 1.

80. Cf. *Rev. archéol.*, 1888, I, S. 184ff.; Pauly-Wissowa, s. v. „Aeternus", und *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, S. 291. — Die Idee der Ewigkeit der Götter taucht schon in sehr alter Zeit auch in Ägypten auf, aber die Isismysterien — in denen man des Todes des Osiris gedachte — scheinen sie nicht betont zu haben, und jedenfalls wurde sie im Abendlande erst durch die Gestirnkulte verbreitet.

81. Man hat über die Frage gestritten, ob das Epitheton מרא עלמא „Herr der Welt" oder „Herr der Ewigkeit" bedeutete (cf. Lidzbarski. *Ephemeris*, I, 258; II, 297; Lagrange, S. 598), aber m. E. ist diese Kontroverse gegenstandslos; die beiden Ideen waren im Geiste der syrischen Priester untrennbar verbunden, und ein einziger Ausdruck umfaßte sie alle beide, da die Welt als ewig gedacht wurde (*oben*, Anm. 77). — Vgl. für Ägypten Horapoll., *Hieroglyph.*, I (Schlange als Symbol von αἰών und κόςμος). — Auch in Palmyra findet man den Titel „Herr des Alls" מרא כל (Lidzbarski, *a. a. O.*); cf. Julian, *Or.* IV, S. 203, 5 (Hertlein): Ὁ βαςιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος, und *unten*, Anm. 82. 88. Dieses Epitheton wird auch

Dusares beigelegt (Janssen et Savignac, *Miss. archéol. en Arabie* 1909, S. 175). Schon in Babel gab man Shamash und Hadad den Titel „Herren des Universums"; cf. Jastrow, *Relig. Babyloniens,* I, S. 254, Anm. 10. — Herr Nöldeke hatte die Güte, mir hierüber das folgende zu schreiben: „Daran kann kein Zweifel sein, daß עלם zunächst (lange Zeit) Ewigkeit heißt, und daß die Bedeutung „Welt" sekundär ist. Ich halte es daher für so gut wie gewiß, daß das palmyrenische מרא עלמא, *wenn es ein alter Name ist,* den „ewigen" Herrn bedeutet, wie ohne Zweifel אל עולם *Gen.* 21, 33. Das biblische Hebräisch kennt die Bedeutung „Welt" noch nicht, abgesehen wohl von der späten Stelle *Eccl.* 3, 11. Und, soviel ich sehe, ist im Palmyrenischen sonst עלמא immer „Ewigkeit", z. B. in der häufigen Redensart לבריך שמה לעלמא. Aber das daneben vorkommende palmyrenische מרא כל führt allerdings darauf, daß die palmyrenische Inschrift auch in מרא עלמא den „Herrn der Welt" sah. Ja, der syrische Übersetzer sieht auch in jenem אל עולם den „Gott der Welt". Das Syrische hat nämlich einen formalen Unterschied festgestellt zwischen ܥܠܡ, dem Status absolutus, „Ewigkeit" und ܥܠܡܐ, dem Status emphaticus, „Welt". — Sollte übrigens die Bedeutung Welt diesem Worte erst durch Einfluß griechischer Spekulation zuteil geworden sein? In der Zinǧirli-Inschrift bedeutet בעלם noch bloß „in seiner Zeit".

82. Cf. *CIL* III, 1090 = Dessau, *Inscr.*, 2998: *Divinarum humanarumque rerum rectori.* Vgl. *ibid.* 2999 und Cagnat, *Année épigr.*, 1905, Nr. 235: *I. O. M., id est universitatis principi.* Cf. den zitierten Artikel des *Archivs,* Anm. 73. — Der *Asclepius* sagt bei dem Gebrauch eines astrologischen Ausdrucks: *Caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula.*

83. Cf. Robertson Smith, S. 75 ff., *passim.* — In den syrischen Kulten wie in dem des Mithra betrachten die Mysten sich als Glieder derselben Familie, und der Ausdruck „teuerste Brüder", den unsere Prediger gebrauchen, war bereits unter den Anhängern des Iupiter Dolichenus üblich (*fratres carissimos, CIL* VI, 406 = 30758).

84. Diese Bemerkung hat schon Renan gemacht, *Apôtres*, S. 297 = *Journal Asiatique*, 1859, S. 259. Vgl. Jalabert, *Mél. faculté orient. Beyrouth*, I (1906), S. 146.

85. Dies ist der von den Heiden gebrauchte Ausdruck (*virtutes*). Vgl. die Inschrift *Numini et virtutibus dei aeterni*, wiederhergestellt in *Revue de Philolol.*, 1902, S. 9; *Archiv für Rel. Wiss.*, *a. a. O.* S. 335, Anm. I, und *unten*, S. 332, Anm. 20.

86. *CIL* VII, 759 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 24. — Cf. Lucian, *De dea Syria*, 32.

87. Macrob., *Sat.* I, 23, § 17: *Nominis* (*Adad*) *interpretatio significat unus unus.*

88. Cicero, *Somn. Scip.*, c. 4: *Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio.* Plin., *H. N.* II, 6, § 12: *Sol . . . siderum ipsorum caelique rector. Hunc esse mundi totius animam ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet* etc. Julian von Laodicea, *Cat. codd. astr.* I, S. 136, Z. 1: Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης.

89. Eine ähnliche Vorstellung von dem Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen liegt Ps. CIV, 29—30 zugrunde. Vgl. *oben* S. XIX, Nr. 3.

90. Ich fasse hier gewisse Ergebnisse einer Studie über *La théologie solaire du paganisme romain* zusammen (Acad. des Inscr. Paris, 1909, in *Mémoires des savants étrangers*, Bd. XII, Teil 2, S. 447 ff. und in erweiterter Form deutsch von G. Gehrich; vgl. *oben*, Anm. 74).

91. Die Hymnen des Synesius (II, 10 ff.; IV, 120 ff. usw.) liefern merkwürdige Beispiele für die Kombination der alten astrologischen Ideen mit der christlichen Theologie.

VI. KAPITEL

PERSIEN

Bibliographie. Es ist nicht unsere Absicht, hier die Literatur zu verzeichnen, welche sich mit dem Mazdaismus beschäftigt. Wir begnügen uns vielmehr damit, auf die von Lehmann verfaßte Bibliographie in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II², S. 150, zu verweisen. In erster Linie würde zu erwähnen sein Darmesteter, *Le Zend Avesta*, 1892ff., mit Einleitungen und Kommentar. — In meinen *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (2 Bde., 1894—1900), Bd. I, S. XXff. habe ich die älteren Arbeiten über diesen Kultus zusammengestellt; die Ergebnisse dieses Werkes sind ohne die Anmerkungen in einer Sonderausgabe erschienen: *Les mystères de Mithra* (3. Aufl., Brüssel 1913; deutsch von G. Gehrich unter dem Titel: *Die Mysterien des Mithra*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, 2. Aufl. Leipzig 1911); vgl. auch den Artikel „Mithra" in dem *Dictionnaire des antiquités* von Daremberg und Saglio (1904). Die seit 1900 erschienenen wichtigeren Publikationen über die Mysterien des Mithra sind in der 2. Aufl. der eben erwähnten deutschen Übersetzung S. 220ff. und in der 3. französischen Ausgabe S. 239ff. aufgezählt. Wir nennen hier nur Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II², S. 270ff. und Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, S. 121ff. Weshalb mir gewisse negative Schlußfolgerungen des letztgenannten Autors unzulässig erscheinen, habe ich in der *Revue de l'histoire des religions*, LXVI, 1912, S. 125ff. dargelegt. — Von den gelehrten Untersuchungen, die wir hier nicht alle aufzählen können, ist die wichtigste die von Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903; 2. Aufl. 1910. Er hat, und nicht ohne Scharfsinn, zu beweisen versucht, daß ein mystisches Bruchstück, welches in einem magischen Papyrus zu Paris enthalten ist, in

Wirklichkeit ein Fragment einer mithrischen Liturgie sei, aber ich teile in dieser Hinsicht die Skepsis Reitzensteins (*Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, 1904, S. 192), und habe meine Gründe dafür dargelegt in *Rev. de l'Instr. publ. en Belgique*, Bd. XLVII (1904) S. 1 ff. Dieterich hat kurz erwidert *Archiv für Rel. Wiss.* VIII (1905) S. 502, aber ohne mich mehr zu überzeugen. Der Autor des strittigen Stückes hat wohl dem Gott, den er auftreten läßt, beinahe das äußere Ansehen Mithras geben können, doch kannte er jedenfalls die Eschatologie der persischen Mysterien nicht. Wir wissen namentlich durch positive Zeugnisse, daß man in ihnen das Dogma von der Reise der Seelen durch die sieben Planetensphären lehrte, und daß Mithra seinen Gläubigen als Führer bei ihrem Aufstieg zu dem Aufenthalt der Seligen diente. Nun findet sich aber weder die eine noch die andere Lehre in der phantastischen Uranographie des Zauberers wieder. Der Name Mithras hat, wie sonst der der Magier Zoroaster oder Hostanés, dazu gedient, eine ägyptische Imitation in Umlauf zu setzen; cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, S. 168, Anm. 1, 2. Aufl., 1912, S. 172, Anm. 2. — Eine beträchtliche Anzahl von neuen Denkmälern ist in den letzten Jahren publiziert (Mithräum der Saalburg von Jacobi, das des Kastells Stockstadt von Drexel usw.). Vgl. meine *Mystères de Mithra*, in denen ich S. 220 ff. der deutschen Ausgabe (2. Aufl. 1911) und S. 240 ff. der französischen Ausgabe (3ème éd. 1913) eine bezügliche Liste gegeben habe. Die wichtigsten Skulpturen sind die aus dem Tempel zu Sidon, die in der Sammlung de Clercq aufbewahrt werden (De Ridder, *Marbres de la collection de Clercq*, 1906, S. 52 ff.). — In den folgenden Anmerkungen werde ich mich in der Regel darauf beschränken, solche Werke oder Texte anzuführen, die in meinen früheren Untersuchungen noch nicht benutzt werden konnten.

1. Cf. Petr. Patricius, *Excerpta de leg.*, 12 (II, S. 393, ed. de Boor).

2. Cf. Chapot, *Les destinées de l'hellénisme au delà l'Euphrate* (Mém. soc. antiq. de France), 1902, S. 207 ff.

3. Humbert in Daremberg und Saglio, *Dictionn.*, s. v. „Amici" I, S. 228 (cf. 160). Vgl. Friedländer, *Sittengesch.* I⁶, S. 202ff.

4. Cf. *L'Éternité des empereurs romains* (Rev. d'hist. et de litt. relig., I) 1896, S. 442.

5. Friedländer (*a. a. O.* S. 204) hat verschiedene Anleihen aufgezählt, die Augustus bei diesen entfernten Vorgängern gemacht hat: die Sitte, ein Tagebuch über die Ereignisse des Kaiserhauses zu führen, die Kinder vornehmer Familien am Hofe zu erziehen usw. Manche öffentlichen Einrichtungen sind zweifellos durch ihr Beispiel veranlaßt, so die Organisation der Post (Otto Hirschfeld, *Verwaltungsbeamten* ², S. 190, Anm. 2; Rostovtzev, Klio, VI, S. 249 [über die *angariae*]; cf. Preisigke, *Die Ptolemäische Staatspost* [Klio, VII, S. 241]), und die der Geheimpolizei (Friedländer, I⁶, S. 427). — Über das mazdäische *Hvarenô*, das zur Τύχη βασιλέως und dann zur *Fortuna Augusti* wird, cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 284ff. (Deutsche Ausgabe: *Die Mysterien des Mithra*, S. 70ff. 2. Aufl. S. 84 ff.) — Selbst Mommsen (*Röm. Gesch.*, V², S. 343) fügt trotz seiner Geneigtheit, vor allem die Kontinuität der römischen Überlieferung zu betonen, seiner Auseinandersetzung der am parthischen Hofe geltenden Regeln hinzu: „*alles Ordnungen, die mit wenigen Abminderungen bei den römischen Caesaren wiederkehren und vielleicht zum Teil von diesen der älteren Großherrschaft entlehnt sind.*" — Vgl. auch *unten*, S. 331, Anm. 19.

6. Friedländer, *a. a. O.* S. 204; cf. S. 160.

7. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestament. Zeitalter*, 1903, S. 453ff.; 2. Aufl. 1906, S. 546ff.

8. Cf. *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 21ff.

9. Vgl. *unten*, Kap. VII, S. 217ff.

10. *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 9ff.; S. 231ff. Der Einfluß Irans hat sich nicht nur nach Westen, sondern auch nach Osten, in Zentralasien geltend gemacht. Die neuen Entdeckungen in Turkestan haben diese Tatsache in ungeahnter Weise beleuchtet, vgl. Pelliot, *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1912, S. 99 ff.

11. Lactantius, *De mort. persec.*, 21, 2; cf. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, II, S. 7 ff.

12. Cf. Strzygowski, *Mschatta (Jahrb. preuß. Kunstsammlungen,* XXV), Berlin 1904, S. 324ff., 371ff. — Nach einer Mitteilung von Pater Lammens auf dem Kopenhagener Orientalisten-Kongreß (1908) würde die Mschatta-Fassade das Werk eines omaijadischen Kalifen von Damaskus sein, und die Schlußfolgerungen Strzygowskis müßten dann wesentlich modifiziert werden; aber der Einfluß der sassanidischen Kunst in Syrien ist darum nicht minder gewiß; vgl. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam,* 1907, S. 33, 51ff.

13. Vgl. *unten* S. 307, Anm. 32.

14. Plut., *Vit. Pompei,* 24: Ξενὰς δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων.

15. Lactantius Placidus ad Stat., *Theb.* IV, 717: *Quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani.*

16. In den *Studia Pontica,* S. 368, habe ich eine ehedem Mithra geweihte Grotte bei Trapezunt beschrieben, die heute aber in eine Kirche verwandelt ist. Von einem anderen Mithräum wissen wir nichts. Eine bilingue (griechische und aramäische) Weihinschrift für Mithra steht auf einem Felsen in einer wilden Schlucht bei Farasha (Rhodandos) in Kappadokien eingemeißelt. Sie ist neuerdings gut wieder veröffentlicht und kommentiert von Henri Grégoire (*Comptes Rendus Acad. des Inscr.,* 1908, S. 434ff.), aber dieser hat keine Spur eines Tempels gefunden. Der Text besagt, daß ein στρατηγός von Ariaramneia ἐμάγευσε Μίθρῃ. Vielleicht muß man diese Worte kraft einer häufigen Bedeutung des Aoristes übersetzen: „wurde Magier des Mithra, begann Mithra als Magier zu dienen". Die Weihinschrift würde dann bei Gelegenheit einer Initiation verfaßt sein. Die Magierwürde war anfangs in der heiligen Kaste erblich; sie konnte von Fremden erworben werden, als der Kultus die Mysterienform angenommen hatte. Wenn die von uns vorgeschlagene Erklärung richtig ist, so würde die kappadokische Inschrift einen interessanten Beweis für diese Wandlung im Orient liefern.

Wir wissen übrigens, daß Tiridates von Armenien Nero einweihte; cf. *Mon. Myst. Mithra*, I, S. 239.

17. Strab., XI, 14, § 9. Über die kappadokischen Gestüte cf. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, 1905, S. 56 ff.

18. Cf. *Comptes Rendus Acad. des Inscr.*, 1905, S. 99 ff. (Bemerkung über die bilingue Inschrift von Aghatsha-Kale); vgl. Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. Antiq.*, s. v. „Satrapa".

19. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 10, Anm. 1. — Das Argument geht ohne Zweifel auf Karneades zurück; cf. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, 1894, S. 181 ff.

20. Louis H. Gray (*Archiv für Rel. Wiss.* VII, 1904, S. 345) hat gezeigt, wie diese sechs Amshaspands aus Gottheiten der materiellen Welt zu moralischen Abstraktionen geworden sind. Daß sie diese Eigenschaft schon in Kappadokien besessen haben, geht aus einer wichtigen Stelle bei Plutarch hervor; cf. *Mon. Myst. Mithra* II, S. 33, und Philo, *Quod. omn. prob. lib.*, 11 (II, 456 M). — Persische in Kappadokien verehrte Götter, cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 132.

21. Vgl. *oben*, Anm. 16 u. 18. — Die zweisprachige Inschrift von Farasha würde nach Grégoire selbst aus dem 1. Jahrhundert vor oder nach Chr. stammen (*a. a. O.* S. 445).

22. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 9, Anm. 5.

23. Die Vergleichung des Typus des Iupiter Dolichenus mit den Basreliefs von Boghaz-Köi hatte Kan (*De Iovis Dolicheni cultu*, Groningen 1901, S. 3 ff.) dazu geführt, daß er in ihm einen anatolischen Gott vermutete. Die Zusammenstellung der rituellen Formel *ubi ferrum nascitur* mit dem Ausdruck ὅπου ὁ cίδηροc τίκτεται, der bezüglich der Chalyber gebraucht wird, legt denselben Schluß nahe; cf. *Revue de philologie*, XXVI (1902), S. 281. — Doch zeigen die Darstellungen des Jupiter von Doliche auch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit denen des babylonischen Gottes Ramman; cf. Jeremias in Roschers *Lexikon*, s. v. „Ramman", IV, Sp. 50 ff.

24. *Rev. archéol.*, 1905, I, S. 189. Cf. *oben*, Kap. V, Anm. 68.

25. Herodot I, 131. — Über die Angleichung von Baalsamîn an Ahura-Mazda vgl. *oben* S. 147, und *unten*, Anm. 29.

In Rom ist Iupiter Dolichenus *Conservator totius poli et numen praestantissimum* (*CIL* VI, 406 = 30758).

26. Inschrift des Königs Antiochus von Kommagene (Michel, *Recueil*, Nr. 735), Z. 43: Πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν; cf. Z. 33: Οὐρανίων ἄγχιστα θρόνων.

27. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 87.

28. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 333. — Eine Inschrift, die in einem Mithräum zu Dorstadt (Sacidava in Dacien, *CIL* III, 7728, cf. 7729) entdeckt wurde, liefert — wenn ich sie recht verstehe — einen anderen Beweis für die Beziehungen, welche zwischen den semitischen Kulten und dem des persischen Gottes bestanden. Es ist dort die Rede von einem *de[orum?] sacerdos creatus a Pal[myr]enis, do[mo] Macedonia, et adven[tor] huius templi.* Dieser ziemlich dunkle Text wird aufgehellt durch einen Vergleich mit Apuleius, *Met.* XI, 26: sein Held wird, nachdem er in Griechenland in die Isismysterien eingeweiht ist, zu Rom in dem großen Tempel des Campus Martius empfangen, *fani quidem advena, religionis autem indigena.* Anscheinend wurde ebenso dieser von einer palmyrenischen Kolonie zum Priester ihrer nationalen Götter (Bel, Malachbel usw.) erwählte Mazedonier in Dacien von den Mysten des Mithra als ein Adept ihrer Religion begrüßt.

29. So feierte man noch in christlicher Zeit zu Venasa in Kappadokien eine Panegyris auf einem Berge, wo zuvor der himmlische Zeus angebetet wurde, der Baal-samîn und Ahura-Mazda vorstellt (Ramsay, *Church in the roman empire*, 1894, S. 142. 457). Die Identifikation Bêls mit Ahura-Mazda in Kappadokien geht aus der aramäischen Inschrift von Jarpûz hervor (Clermont-Ganneau, *Recueil* III, S. 59; Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik* I, S. 59 ff.). — Der auf einem Hochgipfel bei Amaseia verehrte Zeus Stratios ist in Wirklichkeit Ahura-Mazda, der sich selbst wahrscheinlich irgendeinem Lokalgott substituiert hat (*Studia Pontica*, S. 173 ff.). — Ebenso wird für die große weibliche Gottheit die Gleichung Anahîta-Ishtar-Mâ oder Cybele überall akzeptiert (*Mon. Myst.*

Mithra I, S. 333), und Mâ nimmt wie Mithra das Epitheton ἀνίκητος an (*Athen. Mitt.* XVIII, 1893, S. 415 und XXIX, 1904, S. 169). Ein Tempel dieser Göttin wird ἱερὸν Ἀστάρτης genannt in einem Dekret von Anisa (Michel, *Recueil*, Nr. 536, Z. 32).

30. Die mithrischen „Mysterien" sind nicht griechischen Ursprungs (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 239), aber die Ähnlichkeiten, welche sie mit den griechischen aufwiesen, und welche Gruppe (*Griech. Mythol.*, S. 1596 ff.) hervorhebt, waren derart, daß sich eine Annäherung zwischen ihnen in der alexandrinischen Epoche unvermeidlich vollziehen mußte.

31. Harnack (*Ausbreitung des Christentums*, II², S. 271) erblickt in dieser Ausschließung der hellenischen Welt eine Hauptursache der Inferiorität für den Mithraskult in seinem Kampfe gegen das Christentum. Die Mithrasmysterien setzten in der Tat der griechischen Kultur eine andere Kultur entgegen, die jener in gewisser Hinsicht überlegen war, die iranische; aber wenn diese auch durch ihre sittlichen Eigenschaften den römischen Geist für sich einnehmen konnte, so war sie doch im ganzen zu asiatisch, um von den Okzidentalen ohne Widerstreben akzeptiert zu werden.

32. *CIL* III, 4413; cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 281.

33. Vgl. S. 301 f. die Bibliographie.

34. Der alternde Plato glaubte die Übel dieser Erde nicht mehr erklären zu können ohne die Annahme der Existenz einer „bösen Seele der Welt" (Zeller, *Philos. der Griechen*, II⁴, S. 973; 981, Anm. 1). Aber diese spätere Vorstellung, die im Widerspruch zu seinem ganzen System steht, ist vermutlich dem Einfluß des orientalischen Dualismus zuzuschreiben. Sie findet sich in der Epinomis wieder (Zeller, *ibid.*, S. 1042, Anm 4), wo die Einwirkung der „chaldäischen" Theorien unzweifelhaft ist; cf. *Neue Jahrbb. für das klass. Altertum* XXVII, 1901, S. 5 ff.; *Astrology and religion*, S. 48 ff. — „Die Form des Dualismus mit der ganz ungriechischen Verlegung des bösen Prinzips in die Körperlichkeit und der folgerichtigen Umkehrung der Vorstellung des naiven Menschen vom Verhältnis des Lei-

bes zur Seele (z. B. bei Homer) liegt in den orphischen Mysterien, bei Pythagoras und Empedokles und schließlich bei Platon in der Lehre von cῶμα-cῆμα vor. Die Ursprünge der Orphik sind ja noch dunkel, aber es liegt sehr nahe, hier an persische Einwirkung zu denken (ich erinnere auch an die merkwürdige Vorstellung vom Sündenregister bei Eurip. *Mel. desm.* fr. 506)." Nestle, *Wochenschr. für klass. Phil.* 1911, S. 291, vgl. Hastings, *Dictionary of ethics and religion* s. v. „Dualism" S. 104 ff.

35. Plutarch, *De Isid.*, 46 ff.; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, V⁴, S. 188; Eisele, *Zur Dämonologie des Plutarch* (Archiv für Gesch. der Philos. XVII) 1903, S. 283 ff. — Vgl. *unten* Anm. 40.

36. Arnobius, der Cornelius Labeo genaue Mitteilungen über die Lehren der Magier verdankt, sagt (IV, 12, S. 150, 12 Reifferscheid): *Magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.* Lactantius, der Schüler des Arnobius, gebraucht dasselbe Wort, indem er vom Satan so spricht, wie ein Mazdäer es von Ahriman hätte tun können (*Inst. divin.* II, 9, 13, S. 144, 13 Brandt): *Nox quam pravo illo antitheo dicimus attributam;* er ist der *aemulus Dei.* — Heliodor, der in seinen Aethiopica den mazdäischen Glaubensvorstellungen entliehene Daten verarbeitet hat (cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 336, Anm. 2) verwendet das griechische Wort in demselben Sinne (IV, 7, S. 105, 27 ed. Becker): Ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν. — Der Ps.-Jamblichus, *De myster.* III, 31, § 15 redet ebenso von δαίμονας πονηροὺς οὓς δὴ καὶ καλοῦςιν ἀντιθέους. Endlich kennen die magischen Papyri diese trügerischen Geister (Wessely, *Denkschr. Akad. Wien* XLII, S. 42, v. 702: Πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος). — Eine unlängst in Carnuntum entdeckte Inschrift redet von *dii nefandi*, die ein Kind des Lebens beraubt haben.

37. An einer Stelle, auf die wir in Anm. 39 zurückkommen

werden, spricht Porphyrius (*De Abstin.* II, 42) von Dämonen beinahe in denselben Ausdrücken wie Arnobius: τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· Βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος (cf. c. 41: Τούτους καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν); ebenso Ps.-Jamblichus, *De myst.* III, 30, 6: τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. In *De philos. ex orac. haur.* (S. 147 ff. Wolff), einem Jugendwerke, in dem er anderen Quellen folgt als in *De Abstinentia*, macht Porphyrius aus Serapis (= Pluto) das Haupt der bösen Dämonen. Eine Annäherung zwischen dem ägyptischen Gott der Unterwelt und dem Ahriman der Perser mußte sich frühzeitig vollziehen. — Eine geflügelte Anspielung auf dieses Haupt der Dämonen findet sich vielleicht schon bei Lucanus VI, 742 ff., und Plutarch, der in *De Iside*, 46, Ahriman den Namen Hades gibt (*oben*, S. 219 f.; cf. *Mon. Myst. Mithra* II, S. 131, Anm. 3), sagt anderswo (*De latenter viv.* 6, S. 1130): Τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστὶν, Ἅιδην ὀνομάζουσιν. Vgl. Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, S. 431, Anm. 1.

38. Die neuerdings in Viminacium, in einem Lande, wo der Mithraskult sehr verbreitet war, gefundene Weihinschrift *Diis angelis* (*Jahresb. Instit. in Wien*, 1905, Beiblatt, S. 6) scheint mir diesem anzugehören. Vgl. Minuc. Felix, *Octav.* 26: *Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere.* St. Cypr. *Quod idola dii n. s.*, c. 6 (S. 24, 2 Hartel): *Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.* Cf. Tertull., *Apol.* XXIII: *Magi habentes invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem;* Arnobius II, 35 (S. 76, 15 ed. Reifferscheid); Aug., *Civ. Dei* X, 9 und die Texte, welche gesammelt sind von Wolff, *Porphyrii de philos. ex orac. haurienda*, 1856, S. 223 ff.; Kroll, *De Orac. Chaldaïcis*, 1894, S. 44, 53; Roscher, *Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen*, Leipzig 1906, S. 145; Abt, *Apuleius und die Zauberei*, Gießen 1908, S. 256.

39. Porphyrius, *De Abstin.* II, 37—43, trägt eine Theorie

über die Dämonen vor, die er angeblich „gewissen Platonikern" (Πλατωνικοί τινες, Numenius und Cronius?) entlehnt. Daß diese Autoren — welche es auch gewesen sein mögen — die Lehren der Magier ausgiebig gebrandschatzt haben, scheint mir zunächst aus der ganzen Darlegung des Porphyrius zu erhellen (man könnte mit Hilfe der mazdäischen Bücher beinahe einen laufenden Kommentar dazu schreiben) und sodann besonders aus der Erwähnung einer Macht, welche den bösen Geistern gebietet (vgl. *oben*, Anm. 37). Dieser Schluß wird bestätigt durch einen Vergleich mit der oben angeführten Stelle des Arnobius (Anm. 36), welche den „Magiern" ähnliche Theorien zuschreibt, und mit einem Kapitel des Ps.-Jamblichus (*De mysteriis* III, 31), das analoge Glaubensvorstellungen als die der „chaldäischen Propheten" entwickelt. — Ein „chaldäischer" Theologe wurde auch bezüglich der Wirksamkeit der Dämonen zitiert von Porphyrius, *De regressu animae* (Aug., *Civ. Dei* X, 9).

Ich vermute, daß die gemeinsame Quelle dieser ganzen Dämonologie das unter dem Namen des Hostanes umlaufende Buch ist, welches seit dem 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von Minucius Felix, Cyprian (*oben*, Anm. 38) usw. erwähnt wird; vgl. Wolff, *a. a. O.* S. 138; *Mon. Myst. Mithra* I, S. 33. Es heißt tatsächlich den Sachverhalt auf den Kopf stellen, wenn man die Ausbildung der Dämonologie, die vor allem religiöser Natur ist, durch die Entwicklung der philosophischen Anschauungen bei den Griechen erklären will (siehe z. B. die Mitteilungen von Stock und Glover: *Transactions of the congress of history of relig.*, Oxford 1908, S. 164 ff.). Die Einwirkung der populären hellenischen oder ausländischen Vorstellungen ist hier immer durchschlagend gewesen, und die Epinomis, in der sich eine der ältesten Darlegungen der Dämonentheorie findet, ist — wie man beweisen kann (cf. *oben*, Anm. 34) — bereits von den semitischen Ideen über die Genien, die Vorfahren der Dschinnen und Welys des Islams, beeinflußt.

Wenn der Text des Porphyrius, wie ich glaube, tatsächlich

die Theologie der Magier enthält, und zwar kaum verändert durch platonische Ideen, die sich an volkstümliche Glaubensvorstellungen der Griechen und vielleicht der Barbaren anlehnen, dann kann man aus ihm interessante Schlüsse auf die Mithrasmysterien ziehen. So wird hier u. a. das Prinzip entwickelt, daß die Götter nicht durch die Opferung lebender Wesen (ἔμψυχα) geehrt werden dürfen, und blutige Opfer den Dämonen vorbehalten bleiben. Dieselbe Idee findet man bei Cornelius Labeo (Aug., *Civ. Dei* VIII, 13; cf. Arnob. VII, 24), und möglicherweise war dies die Praxis des Mithraskultes. Porphyrius (II, 36) redet bei dieser Gelegenheit von Riten, von Mysterien, indem er sich davor hütet, sie bekannt zu machen, und der Mazdaismus ist bekanntlich im Laufe seiner Geschichte vom blutigen zum unblutigen Opfer übergegangen (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 6).

40. Cf. Plutarch, *De defectu orac.*, 10, S. 415 A: Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ σύναπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστι, εἴτε Θρᾴκιος . . . . . .

41. Cf. Minucius Felix, 26, § 11: *Hostanes daemonas prodidit terrenos vagos humanitatis inimicos.* Auch im Manichäismus muß die Seele, welche beim Tode dem Körper entflieht, gegen die Dämonen kämpfen, welche die Atmosphäre bevölkern, cf. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme* (*unten*, Anm. 52). — Die heidnische Idee, daß die Luft mit bösen Geistern erfüllt sei, gegen welche die Menschen beständig kämpfen müßten, erhielt sich bei den Christen; cf. z. B. Prudentius, *Harmartigenia*, 514 ff. Vgl. Ephes. II, 2; VI, 12 usw. (*oben*, S. XX, Nr. 12).

42. Cf. Minucius Felix, *a. a. O.*: *Magi non solum sciunt daemonas, sed quidquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt* etc. Cf. Aug., *Civ. Dei* X, 9, und *unten*, Kap. VII, Anm. 80.

43. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 139 ff. Vgl. Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. relig.* 1912, S. 393.

44. Theod. Mopsuest. ap. Photius, *Bibl.*, 81. Cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 8.

45. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, 1903, S. 483 ff.; 2. Aufl. 1906, S. 578 ff.

46. Julian, *Caesares*, S. 336 C. Das Wort ἐντολαί wird auch in der griechischen Kirche zur Bezeichnung der göttlichen Gebote verwandt.

47. Cf. *oben*, S. 42 f.

48. Die Bemerkung stammt von Darmesteter, *Zend-Avesta* II, S. 441.

49. Cf. Reinach, *Cultes, mythes* II, 1906, S. 230 ff.

50. Farnell, *Evolution of religion*, S. 127.

51. Mithra ist *sanctus* (*Mon. Myst. Mithra* II, S. 533) wie die syrischen Götter; cf. *oben*, Kap. V, Anm. 47.

52. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 309 ff. Die Eschatologie des orthodoxen Mazdaismus ist neuerdings dargestellt von Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris 1901.

53. Cf. *oben*, Kap. IV, S. 117; Kap. V, S. 146.

54. Ich habe diese Theorie weiter oben S. 145 f. dargelegt. Sie ist dem Zoroastrismus fremd und wurde in die mithrischen Mysterien mit der chaldäischen Astrologie eingeführt. Auch sonst mischen sich alte mythologische Ideen in diese gelehrte Theologie. So ist es alter orientalischer Glaube, daß die materiell aufgefaßten Seelen Kleider tragen (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 15, Anm. 5; Bousset, *Archiv für Rel. Wiss.* IV, 1901, S. 233, Anm. 2; *Rev. hist. des relig.*, 1899, S. 243, und namentlich Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christl. und der parsischen Eschatol.*, Göttingen 1902, S. 61 ff.). Daher stammt die Idee, die sich bis zum Ende des Heidentums findet, daß Seelen bei dem Passieren der Planetensphären sich „wie mit aufeinanderfolgenden Tuniken" mit den Eigenschaften dieser Gestirne bekleiden (Porphyrius, *De Abstin.* I, 31: Ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας κτλ.; Macrob., *Somn. Scip.* I, 11, § 12: *In singulis sphaeris aetherea obvolutione vestitur;* I, 12, § 13: *Luminosi corporis amicitur accessu;* Proclus, *In Tim.* I, 113, 8 ed. Diehl: Περιβάλλεσθαι χιθῶνας; Proclus, *Opera*,

ed. Cousin [2], S. 222: *Exuendum autem nobis et tunicas quas descendentes induti sumus;* Kroll, *De Orac. Chald.*, S. 51, Anm. 2: Ψυχὴ ἑσσαμένη νοῦν; Julian, *Or.* II, S. 123, 22 (Hertlein). Cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, S. 168, Anm. 1; 2. Aufl. S. 172, Anm. 2). — Vgl. damit, was Hippolyt, *Philos.* V, 1, von Isis (Ishtar?) betreffs der Naassener sagt. Sie ist ἑπτάστολος, weil die Natur auch mit sieben ätherischen Kleidern, nämlich den sieben Planetenhimmeln bedeckt ist; cf. Ps.-Apul., *Asclepius* 34 (S. 75, 2 Thomas): *Mundum sensibilem et, quae in eo sunt, omnia a superiore illo mundo quasi ex vestimento esse contecta.*

Ich habe auf die Fortdauer dieser Vorstellung hingewiesen, weil sie vielleicht gestattet, die Bedeutung eines Details des mithrischen Rituals zu erfassen, für welches Porphyrius uns nur widersprechende Erklärungen überliefert: die Eingeweihten mußten den sieben Graden entsprechend verschiedene Kostüme anlegen. Da die sieben Weihegrade, welche dem Mysten nacheinander verliehen wurden, die sieben Planetensphären symbolisierten, durch welche die Seele nach dem Tode emporsteigen mußte (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 316), so wurden die Kleider, in die der Eingeweihte sich hüllte, wahrscheinlich als die Embleme jener „Tuniken" betrachtet, welche die Seele angelegt hatte, als sie auf die Erde herabstieg, und deren sie sich entledigte, wenn sie in den Himmel zurückkehrte.

55. Unter den christlichen Schriftstellern des 4. Jahrhunderts neigt namentlich Lactantius zum Dualismus, der so weit geht, daß er das Böse von Gott geschaffen sein läßt. Ich weiß nicht, ob er den Einfluß der parsischen Ideen durch die Vermittlung des Mithriazismus, der zu seiner Zeit noch lebendig war, oder durch die des sich ausbreitenden Manichäismus erfahren hat (cf. Pichon, *Lactance*, 1901, S. 118 ff., und Brandt, *Berliner Philol. Wochenschrift* 1903, S. 1225).

56. Renan, *Marc-Aurèle*, S. 579.

57. Anatole France, *Le mannequin d'osier*, S. 318. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes etc.*, II (1906) S. 232.

VII. KAPITEL

ASTROLOGIE UND MAGIE

Bibliographie. Das Werk von Bouché-Leclercq über *L'astrologie grecque* (Paris 1899) erspart es uns, noch auf die älteren Darstellungen von Saumaise (*De annis climactericis*, 1648), von Seyffarth (*Beiträge zur Lit. des alten Ägypten* II, 1883) u. a. einzugehen. Dieser grundlegenden Arbeit sind, in Ermangelung anderweitiger Angaben, die meisten der angeführten Tatsachen entlehnt. — Eine große Anzahl neuer Texte ist veröffentlicht in dem *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (bisher 11 Bde., Brüssel 1898 ff.). — Franz Boll, *Sphaera* (Leipzig 1903) ist wichtig für die Geschichte der griechischen und barbarischen Sternbilder (cf. *Rev. archéol.*, 1903, I, S. 437). — De la Ville de Mirmont hat Bemerkungen über *L'astrologie en Gaule au Ve siècle* publiziert (Rev. des Études anciennes, 1902, S. 115 ff.; 1903, S. 255 ff.; 1906, S. 128). Vgl. auch Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* II, 1912, S. 179 ff. — Die hauptsächlichsten Ergebnisse der jüngsten Forschungen sind in vollendeter Weise dargelegt von Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie* (Neue Jahrbb. für das klass. Altert. XI) 1908, S. 104 ff. Derselbe Gelehrte hat im Jahre 1913 *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie* (Kultur der Gegenwart III, 3) dargelegt und unter dem allgemeinen Titel Στοιχεῖα (Leipzig, Teubner) die Veröffentlichung einer Reihe von Monographien über diesen Gegenstand begonnen. — Die Beziehungen der Astrologie zur Religion habe ich ausführlicher behandelt in *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York and London 1912. — Für die Bibliographie der Magie vgl. *unten*, Anm. 62 ff.

1. Stephan. Byzant. (in *Cat. codd. astr.* II, S. 235), I, 12: Ἐξοχωτάτη καὶ πάσης ἐπιστήμης δέσποινα. Theophil. Edess., *Ibid.* V, I, S. 184: Ὅτι πασῶν τιμιωτέρα τεχνῶν. Vettius Va-

lens, VI, Prooem. (*ibid.* V, 2, S. 34, 7 = S. 241, 19 ed. Kroll): Τὶς γὰρ οὐκ ἂν κρίναι ταύτην τῆν θεωρίαν πασῶν προὔχειν καὶ μακαριωτάτην τυγχάνειν.

2. Cf. Louis Havet, *Revue bleue*, November 1905, S. 644.

3. Cf. *oben*, S. 168, 142.

4. Kroll, *Aus der Gesch. der Astrol.* (Neue Jahrbb. für das klass. Altert. VII) 1901, S. 598 ff. Cf. Boll, *Cat. codd. astrol. gr.* VII, S. 130.

5. Über die Astrologie in Griechenland vgl. meinen Artikel *Babylon und die griech. Astronomie* (Neue Jahrbb. für das klass. Altertum XXVII, 1911, S. 1 ff.). — Bezold und Boll (*Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie* 1911, Abh. 7) haben gezeigt, daß gewisse griechische Texte (Selenodromia usw.) Übersetzungen keilinschriftlicher Originale sind.

6. Die Argumentation des Poseidonios liegt der Verteidigung der Astrologie zugrunde, die an der Spitze der Tetrabiblos steht, und ist von den nach Geist und Tendenz verschiedensten Autoren ausgiebig benutzt; cf. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, 1894, S. 133 ff. und *Astrology and religion*, S. 83 ff.

7. Sueton, *Tib.*, 69.

8. Sueton, *Otho*, 8; cf. Bouché-Leclercq, S. 556, Anm. 4.

9. Über diese Gebäude cf. Maaß, *Tagesgötter*, 1902. Die Form „Septizonia" ist der anderen „Septizodia" vorzuziehen; cf. Schürer, *Die siebentägige Woche* (Aus *Zeitschr. neutest. Wissensch.* VI), 1905, S. 31, 63.

10. Friedländer, *Sittengesch.* I[6], S. 364. — Anscheinend ist die Astrologie niemals in die unteren Schichten der ländlichen Bevölkerung eingedrungen. Sie nimmt in dem Folklore und der Medizin der Bauern nur einen unbedeutenden Platz ein. Toutain, *Cultes païens* II, S. 183 ff. will im Gegenteil die weite Verbreitung dieses Aberglaubens im Volke dartun. Er hat mich nicht ganz überzeugt. Man muß hier zwischen der gemischten Bevölkerung der Städte und der alten einheimischen Bevölkerung unterscheiden.

11. Manilius IV, 16. — Ebenso *CIL* VI, 13782 das Epi-

taph eines syrischen Freigelassenen; *L. Caecilius L(ibertus) Syrus, natus mense Maio hora noctis VI, die Mercuri, vixit ann. VI dies XXXIII, mortuus est IIII Kal. Iulias hora X, elatus est h(ora) III frequentia maxima.* Vgl. Bücheler, *Carmina epigr.*, 1536: *voluit hoc astrum meum* und Boll: *Archiv für Religionswiss.* XIII, 1910, S. 475, wie meine *Inscriptions du Pont*, Nr. 33.

12. Kapitel Περὶ δείπνου: *Cat. codd. astr.* IV, S. 94. Bekannt ist die Vorschrift: *Ungues Mercurio, barbam Iove, Cypride crinem*, über die Ausonius sich lustig macht VII, 29 (S. 108 Piper). Kapitel Περὶ ὀνύχων, Περὶ ἱματίων usw. kommen häufig vor.

13. *Cat. codd. astr.* V, 1 (Rom.) S. 11, cod. 2, F. 34ᵛ: Περὶ τοῦ εἰ ἔχει μέγαν ῥῖνα ὁ γεννηθείς. Πότερον πόρνη γίνεται ἡ γεννηθεῖσα.

14. Varro, *De re rustica* I, 37, 2; cf. Plin., *Hist. nat.* XVI, 75, § 194. Olympiodor, *Comm. in Alcibiad. Plat.* S. 18 (ed. Creuzer 1821): Καὶ γὰρ οἱ χυμοὶ πρὸς τὴν σελήνην καὶ αὔξονται καὶ μειοῦνται καὶ οἱ τρίχες. Διὸ τοὺς ἱερατικῶς ζῶντας ἔστιν ἰδεῖν μὴ ἀποκειρουμένους αὐξούσης τῆς σελήνης. Dies gehört in Wirklichkeit mehr zum populären Aberglauben als zur Astrologie.

15. Die heidnischen Namen der Woche erhielten sich im Abendlande trotz der Proteste mancher kirchlichen Schriftsteller wie Caesarius von Arles, cf. Boll in Pauly-Wissowa, *Realenz.* s.v. „Hebdomas" Sp. 2578. Viele andere französische Wörter hatten ursprünglich eine heute vergessene astrologische Bedeutung, so *influence, désastre.*

16. *CIL* VI, 27 140 = Bücheler, *Carmina epigraph.* 1163: *Decepit utrosque | Maxima mendacis fama mathematici.*

17. Palchos im *Cat. codd. astr.* I, S. 106—107.

18. Manilius IV, 386 ff., 866 ff., *passim.*

19. Vettius Valens V, 12 (*Cat. codd. astr.* V, 2, S. 32 = S. 239, 8 ed. Kroll); cf. V, 9 (*Cat.* V, 2, S. 31, 20 = S. 222, 11 ed. Kroll).

20. Cf. Steph. Byz., *Cat. codd. astr.* II, S. 186. Er nennt die eine wie die andere στοχασμὸς ἔντεχνος. Der Ausdruck kehrt

wieder bei Manuel Komnenus (*Cat.* V, 1, S. 123, 4) und bei dem Araber Abu-Mashar [Apomasar] (*Cat.* V, 2, S. 153).

21. Der priesterliche Ursprung der Astrologie war den Alten wohlbekannt; siehe z. B. Manilius I, 40 ff.

22. So in dem Kapitel über die Fixsterne, das von einem heidnischen Autor stammend, der im Jahre 379 in Rom schrieb, bei Theophilus von Edessa und einem Byzantiner des 9. Jahrhunderts vorkommt; cf. *Cat. codd. astr.* V, 1, S. 212. 218. Dieselbe Bemerkung hat man bei den Manuskripten der Cyraniden gemacht, cf. De Mély und Ruelle, *Lapidaires grecs*, Bd. II, S. XI, Anm. 3. — Über alles dies vgl. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 31 ff.; Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, S. 110 ff.

23. In Vettius Valens III, 12 (S. 150, 12 ed. Kroll) und IX, Prooem. (S. 329, 20); cf. VI, Prooem. (S. 241, 16); Rieß, *Petosir. et Necheps. fragm.*, Fr. 1.

24. Vettius Valens IV, 11 (*Cat. codd. astr.* V, 2, S. 86 = S. 172, 31 ff. ed. Kroll), cf. V, 12 (*Cat.* ib. S. 32 = S. 238 18 ff.), VII, Prooem. (*Cat.*, S. 41 = S. 263, Z. 4, ed. Kroll und die Anmerkung).

25. Arellius Fuscus bei Seneca, *Suas.* 4. Firmic. Mat. II, 30, VIII, Prooem. und 5. Cf. Theophil. von Edessa, *Cat.* V, 1, S. 238, 25; Julian von Laodicea, *Cat.* IV, S. 104, 4. Vgl. *Astrology and religion* S. 148 ff.

26. *CIL* V, 5893. — Chaeremon, der alexandrinische Priester und Lehrer Neros, war auch ein Astrolog.

27. Souter, *Classical Review*, 1897, S. 136; Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia* II, S. 566. 790; De Stoop, *Revue de l'Instr. publ. en Belgique* LII, 1909, S. 243 ff.

28. Über die stoische Theorie der Sympathie vgl. Bouché-Leclercq, S. 28 ff., *passim.* Eine lichtvolle Auseinandersetzung derselben findet man bei Proclus, *In remp. Plat.* II, 258 f., ed. Kroll. Cf. auch Plin., *H. N.* II, 1; Clem. Alex., *Strom.* VI, 16, S. 143 (S. 504, 21 ed. Stähelin). — Philo schreibt sie schon den Chaldäern zu (*De migrat. Abrahami*, 32, Bd. II, S. 303, 5 Wendland): Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπε-

πονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικήν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων.

29. Rieß in Pauly-Wissowa, *Realenz.*, s. v. „Aberglaube“ I, Sp. 38 f.

30. Vettius Valens, *Cat.* II, S. 89, 22 = S. 2, Z. 6, ed. Kroll.

31. *Cat.* V, 1, S. 210, wo man eine Reihe anderer Beispiele finden wird.

32. Cf. Boll, *Sphaera* (passim) und seine Bemerkung zu den Listen der den Planeten zugesellten Tiere in Roscher, *Lex. Myth.*, s. v. „Planeten“, III, Sp. 2534; vgl. *Die Erforschung der Astrologie*, S. 110, Anm. 3.

33. *Cat.* V, 1, S. 210 f.

34. Cf. *oben*, Kap. V, S. 149 ff.

35. Cf. *oben*, Kap. V, Anm. 88.

36. Ich habe das theologische System der Astrologen skizziert in *Astrology and religion*, Kap. IV, S. 101 ff.

37. Kult des Himmels, der Zeichen des Tierkreises und der Elemente, cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 85 f., 98 f., 108 f.

38. Die magisch-religiöse Idee des Heiligen, des *mana*, verbindet sich mit dem Begriff und der Bezeichnung der Zeit. Das hat Hubert aufgehellt durch die gründliche Analyse, welcher er *La représentation du temps dans la religion et la magie* unterzogen hat (Progr. éc. des Hautes-Études) 1905 = *Mélanges hist. des rel.*, Paris 1909, S. 190.

39. Kult der Zeit: *Mon. Myst. Mithra* I, S 20. 74 ff.; der Jahreszeiten: *ibid.* S. 92 ff. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Anbetung der Zeit und ihrer Teile (Jahreszeiten, Monate, Tage usw.) sich unter dem Einfluß der Astrologie verbreitet hat. Schon Zeno deifizierte sie, cf. Cicero, *Nat. Deor.* II, 63 (= von Arnim, Fr. 165): *Astris hoc idem (i. e. vim divinam) tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus.* Dem Mate-

rialismus der Stoiker gemäß wurden alle diese Zeitabschnitte von ihm als Körper aufgefaßt (von Arnim, *a. a. O.* II, Fr. 665; cf. Zeller, *Philos. Griech.* IV^3, S. 316. 221). — Die späteren Texte sind von Drexler gesammelt in Roschers *Lex.*, s. v. „Mên" II, Sp. 2689. Dazu kommt Ambrosiaster, *Comm. in epist. Galat.* IV, 10 (Migne, Sp. 381 B). — Vor dem Okzident hatte Ägypten die günstigen oder unheilvollen Stunden, Monate und Jahre göttlich verehrt; cf. Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ägypten* (*unten*, Anm. 68) S. 7 f.

40. Sie schmücken häufig die astronomischen Mss. Besonders zu erwähnen ist der *Vaticanus gr.* 1291, dessen Archetypus bis in das 3. Jahrhundert unserer Ära zurückgeht; cf. Boll, *SB. Akad. München*, 1899, S. 125 ff., 136 ff. (Nacht und Tag, Stunden, Monate).

41. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, 1851, II, S. 313 f. Cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 220.

42. Bidez, *Bérose et la grande année* (Mélanges Paul Fredericq, Brüssel 1904, S. 9 ff.). — Auch die „Äonen" des Neuen Testaments scheinen in diesen Zusammenhang zu gehören. Vgl. *oben*, S. XIX, Nr. 4.

43. Cf. *oben*, S. 145. 182 f. — Über diese eschatologischen Theorien vgl. *Astrology and religion*, Kap. VI, S. 167 ff.

44. Als Goethe im Jahre 1784 bei klarem Himmel den Brocken bestiegen hatte, drückte er seine Bewunderung aus, indem er aus dem Gedächtnis die Verse schrieb (II, 115): *Quis caelum possit, nisi caeli munere, nosse | Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?* Cf. Brief an Frau von Stein, Nr. 518, ed. Schöll 1885, zitiert von Ellis, *Noctes Manilianae*, S. VIII.

45. Diese in den Versen des Manilius (Anm. 44, vgl. IV, 910) zum Ausdruck gelangende Idee, welche sich schon früher in dem *Somnium Scipionis* Ciceros findet (III, 4; cf. Macrob., *Comment.* I, 14, § 16: *Animi societatem cum caelo et sideribus habere communem;* Ps.-Apul., *Asclepius*, c. 6. 9; Firmic. Mat., *Astrol.* I, 5, § 10), geht auf Posidonius zurück, der die Betrachtung des Himmels zu einer der Quellen des Glaubens

an Gott machte (Capelle, *Jahrbb. für das klass. Altert.* VIII, 1905, S. 534, Anm. 4), und ist sogar noch älter als er, denn schon Hipparch hatte angenommen *cognitionem cum homine siderum, animasque nostras partem esse caeli* (Plin., *Hist. Nat.* II, 26, § 95).

46. Vettius Valens IX, 8 (*Cat. codd. astr.* V, 2, S. 123 = S. 346, 20 ed. Kroll), VI, Prooem. (*Cat., ibid.* S. 34, S. 35, 14 = S. 242, 16, 29 ed. Kroll); cf. meine Abhandlung *Le mysticisme astral dans l'antiquité* (Bull. Acad. Royale Belgique), Mai 1909, wo ich anhangsweise die betreffenden Texte gesammelt habe, und die noch vollständigere deutsche Übersetzung dieser Abhandlung von G. Gehrich, welche demnächst erscheinen wird.

47. Vgl. meinen Artikel *Fatalisme astral et religions antiques* (Revue de l'hist. et de litt. religieuses), 1912, S. 512; Gundel in Pauly-Wissowa, *Realenz.* s. v. „Heimarmene".

48. Manilius IV, 14.

49. Vgl. meinen Artikel über *L'Éternité des empereurs* (Rev. hist. lit. relig., Bd. I), 1898, S. 445 ff.

50. Reitzenstein, welcher sich das Verdienst erworben hat, den Einfluß dieses astrologischen Fatalismus aufzuzeigen [cf. *unten*, Anm. 61], glaubt, daß er sich in Ägypten entwickelt habe, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Vgl. hierzu die Bemerkungen von Bousset, *Gött. Gelehrte Anz.* 1905, S. 704.

51. Das wichtigste Werk ist leider verloren gegangen: es war das Περὶ εἱμαρμένης des Diodor von Tarsus. Photius hat uns einen Auszug daraus überliefert (*cod.* 223). Der Traktat Gregors von Nyssa über denselben Gegenstand (*P. G.*, XLV, S. 145) ist uns erhalten geblieben. Sie hatten als Bundesgenossen den Platoniker Hierokles (Photius, *cod.* 214, S. 172 b). — Viele Angriffe gegen die Astrologie findet man bei Ephräm, *Opera syriaca* II, S. 437 ff.; Basilius (*Hexaem.* VI, 5), Gregor von Nazianz, Methodius (*Symp., P. G.*, XVII, S. 1173); später bei Johannes Chrysostomus, Prokop von Gaza u. a. Vgl. auch den syrischen Bar-Sudaili (Frotingham, *Stephen Bar-Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos*, Leiden 1886). Ein merkwür-

diger Auszug aus Julian von Halikarnassus ist von Usener publiziert (*Rhein. Mus.* LV, 1900, S. 321 = *Kleine Schriften* IV, 1913, S. 316 ff.). — Ich habe einige Worte über die lateinische Polemik gesagt in der *Revue d'hist. et de lit. relig.*, Bd. VIII (1903), S. 423 f. Man legte Minucius Felix eine Schrift *De Fato* bei (Bardenhewer, *Gesch. altchristl. Lit.* I, S. 315); Nicetas von Remesiana (gegen 400) hatte ein Buch *Adversus genethlialogiam* geschrieben (Gennadius, *Vir. inl.*, c. 22), aber der Hauptgegner der *mathematici* war Augustin (*Civ. Dei*, c. 1 ff.; *Epist.* 246, ad Lampadium, usw.). Vgl. jetzt über diese Polemik Gundel, *a. a. O.* Sp. 2625, 2644; Wendland, *Hellenist.-röm. Kultur*, 2. Aufl. S. 399.

52. Der Einfluß der astrologischen Ideen hat auf das arabische Heidentum vor Mohammed gewirkt; cf. *oben*, Kap. V, Anm. 57. Über seine Fortdauer im Orient cf. meinen Artikel über *Le fatalisme astral*, S. 543 ff.

53. Dante, *Purg.*, XXX, 109 ff. — Im *Convivio*, II, Kap. XIV, bekennt sich Dante ausdrücklich zu der Lehre vom Einfluß der Gestirne auf die menschlichen Angelegenheiten. — Der Kirche gelang es, die gelehrte Astrologie in der lateinischen Welt zu Beginn des Mittelalters beinahe auszurotten: wir kennen keinen astrologischen Traktat, kein astrologisches Manuskript aus der Karolingerzeit, aber der alte Glaube an die Macht der Gestirne lebte im verborgenen fort und gewann neue Kraft durch die Berührung mit der arabischen Wissenschaft.

54. Bouché-Leclercq widmet ihnen ein Kapitel (S. 609 ff.).

55. Sen., *Quaest. Nat.* II, 35: *Expiationes et procurationes nihil aliud esse quam aegrae mentis solatia. Fata inrevocabiliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece.* Cf. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Gießen 1907, S. 34. — Vettius Valens V, 9 (*Cat. codd. astr.* Bd. V, 2, S. 30, 11 = S. 220, 28 ed. Kroll) gesteht: Ἀδύνατόν τινα εὐχαῖς ἢ θυσίαις ἐπινικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολήν κτλ., aber er scheint sich selbst zu widersprechen. Vgl. *Fatalisme astral* S. 526 ff.

56. Sueton, *Tib.*, 69: *Circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae, plenusque persuasionis cuncta fato agi.* Cf. Manilius, IV, Anfang.

57. Vettius Valens IX, 11 (*Cat. codd. astr.* V, 2, S. 51, 8 ff. = S. 355, 15 ed. Kroll), cf. VI, Prooem. (*Cat.*, S. 33 = S. 240 Kroll).

58. *Si tribuunt fata genesis, cur deos oratis?* fragt ein Vers des Commodian (I, 16, 5). Die Antinomie, welche zwischen dem Glauben an das Schicksal und der kultischen Praxis klaffte, hinderte beide nicht, nebeneinander fortzubestehen; cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 120. 311; *Rev. d'hist. et de lit. relig.*, VIII (1903), S. 431. — Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts den Fatalismus in seinem Περὶ εἱμαρμένης bekämpfte und an anderer Stelle einen heftigen Ausfall gegen die Scharlatanerie und die Habgier der Astrologen macht (*De anima mantissa*, S. 180, 14 Bruns), hat das Widerspruchsvolle der populären religiösen Vorstellungen seiner Zeit gut hervorgehoben (*ibid.*, S. 182, 18): Ποτὲ μὲν ἄνθρωποι τὸ τῆς εἱμαρμένης ὑμνοῦσιν ὡς ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ οὐ πάντῃ τὴν συνέχειαν αὐτῆς πιστεύουσι σώζειν· καὶ γὰρ οἱ διὰ τῶν λόγων ὑπὲρ αὐτῆς ὡς οὔσης ἀναγκαίας διατεινόμενοι σφόδρα καὶ πάντα ἀνατιθέντες αὐτῇ, ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν οὐκ ἐοίκασιν αὐτῇ πεπιστευκέναι· Τύχην γοῦν πολλάκις ἐπιβοῶνται, ἄλλην ὁμολογοῦντες εἶναι ταύτην αἰτίαν τῆς εἱμαρμένης· ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς οὐ διαλείπουσιν εὐχόμενοι, ὡς δυναμένου τινὸς ὑπ' αὐτῶν διὰ τὰς εὐχὰς γενέσθαι καὶ παρὰ τὴν εἱμαρμένην· ..... καὶ μαντείαις οὐκ ὀκνοῦσι χρῆσθαι, ὡς ἐνὸν αὐτοῖς, εἰ προμάθοιεν, φυλάξασθαί τι τῶν εἱμαρμένων ..... ἀπιθανώταται γοῦν εἰσιν αὐτῶν αἱ πρὸς τὴν τούτων συμφωνίαν εὑρησιλογίαι. Cf. auch *De Fato*, c. 2 (S. 165, 26 ff. Bruns).

59. Manilius II, 466: *Quin etiam propriis inter se legibus astra | Conveniunt, ut certa gerant commercia rerum, | Inque vicem praestant visus atque auribus haerent. | Aut odium foedusque gerunt,* etc. — Βλέποντα und ἀκούοντα Zeichen; cf. Bouché-Leclercq, S. 159 ff. Die Gestirne blicken, wie die Menschen, vor sich;

Antiochus in *Cat. codd. astrol.* VIII, 3, S. 114, Z. 32. — Die Planeten freuen sich (χαίρειν) in ihren Wohnungen usw. — φωνήεντα Zeichen usw.; cf. *Cat.* I, S. 164 ff.; Bouché-Leclercq, S. 77 ff. Die Terminologie der trockensten didaktischen Handbücher ist gesättigt mit Mythologie.

60. St. Leo, *In Nativ.* VII, 3 (Migne, *P. L.*, LIV, Sp. 218); Firmic. I, 6 und 7; Ambrosiaster, in der *Rev. d'hist. et de lit. relig.*, Bd. VIII (1903), S. 16.

61. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, S. 77 ff., vgl. S. 103, wo ein Text des Zosimus diese Theorie auf Zoroaster zurückführt; Wendland, *Die hellenist.-röm. Kultur*, 1907, S. 81; 2. Aufl. S. 133. Das ist der Sinn des Verses der *Orac. Chaldaica*: Οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεοῦργοι (S. 59 Kroll). Nach Arnobius (II, 62 nach Cornelius Labeo) behaupteten die Magier *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus.* Vgl. *Fatalisme astral* S. 534 ff.

62. Bibliographie. Ein zusammenfassendes Werk über die griechische und römische Magie fehlt uns. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (1864) ist eine bloße Skizze. Die vollständigste Darstellung ist von Hubert, Art. „Magia" in dem *Dict. des antiquités* von Daremberg, Saglio und Pottier. Dort findet man die Quellen und die ältere Literatur verzeichnet. — Von neueren Arbeiten mögen erwähnt werden: Fahz, *De poet. Rom. doctrina magica*, Gießen 1903; Audollent, *Defixionum tabulae*, Paris 1904 (ausgezeichnete Spezialsammlung); eine Auswahl von Texten ist veröffentlicht von Wünsch, *Antike Fluchtafeln*, Bonn 1907; Boll, *Griechischer Liebeszauber aus Ägypten* (SB. Heidelb. Akad. 1910, Abh. 2); Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin 1905 (wichtiger Fund aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.); Abt, *Die Apologie des Apuleius und die Zauberei*, Gießen 1908; Tamborino, *De Antiquorum daemonismo*, Gießen 1909. — Ein Corpus magischer Papyri, herausgegeben von Wünsch u. a., befindet sich in Vorbereitung. — Die Superstition, die nicht mit der Magie identisch ist, sich aber mit ihr berührt, bildet den Gegenstand eines sehr gehaltvollen Artikels von Rieß,

„Aberglaube“, in der *Realenz.* von Pauly-Wissowa. Eine Abhandlung von Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hamburg 1897, verdient Erwähnung. — Cf. Ch. Michel in der *Revue d'hist. et de litt. relig.*, Bd. VII (1902), S. 184. — Siehe auch *unten*, Anm. 68. 69. 76.

63. Die Frage nach den Prinzipien der Magie hat kürzlich den Gegenstand von Verhandlungen gebildet, welche durch die Theorien von Frazer, *The golden bough*, 2. Aufl. 1900 (übersetzt von Stiebel-Toutain, *Le rameau d'or*, Paris 1903 [cf. Goblet d'Alviella, *Revue de l'univ. de Bruxelles*, Oktober 1903]) veranlaßt wurden. Siehe Andrew Lang, *Magic and religion*, London 1901; Hubert und Mauß, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Année sociologique VII) 1904, S. 56; cf. *Mélanges hist. des rel.*, Paris 1909, S XVII ff.; Jevons, *Magic*, in den *Transactions of the third international congress for the history of religions*, Oxford 1908, I, S. 71. Alfr. Loisy, *Magie, science et religion* (Rev. d'hist. et de litt. religieuses) 1910, S. 147 ff.; *A propos d'histoire des religions* 1911, S. 166 ff.

64. S. Reinach, *Mythes, cultes et religions*, II, Einleitung S. XV.

65. Das Eindringen der Magie in die Liturgie unter dem römischen Imperium ist mit besonderer Bezugnahme auf den Weiheritus der Götterbilder nachgewiesen von Hock, *Griechische Weihegebräuche*, Würzburg 1905, S. 66. — Vgl. auch Kroll, *Archiv für Rel. Wiss.* VIII (1905) Beiheft, S. 27 ff.

66. Friedländer, *Sittengeschichte*, I^6, S. 509 f.

67. Arnobius II, 62, cf. II, 13; Ps.-Jamblichus, *De Myst.* VIII, 4.

68. Magie in Ägypten: Budge, *Egyptian magic*, London 1901; Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1905 [cf. Maspero, *Rev. critique*, 1905, S. 166]; Otto, *Priester und Tempel*, II, S. 224; Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, 1904 (bemerkenswerte Sammlung aus dem 3. Jahrhundert unserer Ära), und die von Capart analysierten Werke, *Revue hist. des relig.*, LI, 1905, S. 204,

223 ff.; LIII, 1906, S. 326 ff.; LIX, 1909, S. 28 ff.; LXVI, 1912, S. 102 ff.

69. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris 1902. Dort findet man S. 7 die ältere Literatur. Campbell-Thomson, *Semitic magic, its origin and development*, London 1908. Vgl. auch Hubert in Daremberg, Saglio, Pottier, *Dict. antiq.*, s. v. „Magia", S. 1505, Anm. 5. — Spuren von magischen Vorstellungen haben sich selbst in den Gebeten der orthodoxen Mohammedaner erhalten, vgl. die merkwürdigen Beobachtungen von Goldziher, *Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, 1906, Bd. I, S. 302 ff. — Es empfiehlt sich, mit der assyrisch-chaldäischen Magie die der Hindus zu vergleichen (Victor Henry, *La magie dans l'inde antique*, Paris 1904).

70. Es fehlt nicht an Angaben, welche dafür sprechen, daß die chaldäische Magie sich im römischen Reiche wahrscheinlich infolge der Eroberungen des Trajan und des Verus verbreitet hat (Apuleius, *De Magia*, c. 38; Lucian, *Philopseudes*, c. 11; *Necyom.* c. 6 etc. Cf. Hubert, *a. a. O.*). Die einflußreichsten Förderer der Wiederaufnahme dieser Studien scheinen zwei ziemlich rätselhafte Persönlichkeiten gewesen zu sein, Julian der Chaldäer und sein Sohn Julian der Theurg, der unter Marc Aurel lebte. Dieser galt als Autor der Λόγια Χαλδαϊκά, welche in gewissem Sinne die Bibel der letzten Neuplatoniker wurden.

71. Apul., *De Magia*, c. 27. Der Name φιλόσοφος, *philosophus*, wurde schließlich auf alle Adepten der Geheimwissenschaften ausgedehnt.

72. Der Ausdruck scheint zuerst von Julian, dem sogenannten Theurgen, angewandt und dann von Porphyrius (*Epist. Aneb.* c. 46; Aug., *Civ. Dei* X, 9—10) und den Neuplatonikern übernommen zu sein.

73. Hubert, in dem angeführten Artikel, S. 1494, Anm. 1; 1499 f.; 1504. — Durch die in Ägypten gemachten Entdeckungen magischer Papyri ist man dazu verführt worden, den Einfluß zu übertreiben, welchen die Religion dieses Landes auf die Entwicklung der Magie ausgeübt hat. Sie räumte ihr

einen bedeutenden Platz ein, wie wir weiter oben bemerkt haben; aber das Studium der Papyri selbst beweist, daß Elemente von sehr verschiedener Herkunft sich mit der einheimischen Zauberei vermischt hatten. Diese scheint namentlich die Wichtigkeit der „barbarischen Namen" betont zu haben, weil der Name für die Ägypter eine von dem bezeichneten Objekt unabhängige Realität und an sich wirksame Kraft besitzt (*oben*, S. 109. 112). Aber das ist schließlich doch nur eine akzessorische Theorie, und es ist sehr bemerkenswert, daß Plinius, wo er von dem Ursprung der Magie handelt (XXX, 7), in erster Linie die Perser nennt, während er die Ägypter nicht einmal erwähnt.

74. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 230 ff. — Infolgedessen wird Zoroaster, der unbestrittene Herr der Magier, oft als Schüler der Chaldäer oder selbst als Babylonier betrachtet. Die Verschmelzung iranischer und chaldäischer Glaubensvorstellungen tritt zutage bei Lucian, *Necyom.*, 6 ff.

75. Die meisten der Demokrit zugeschriebenen magischen Rezepte sind das Werk von Fälschern wie Bolos von Mendes (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I^2, S. 440 ff.), aber man würde ihm nicht die Vaterschaft dieser Literatur zugeschoben haben, wenn solche Tendenzen nicht bei ihm hätten Anleihen machen können.

76. Jüdische Magie: Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898; cf. Hubert, *a. a. O.* S. 1505 und Campbell-Thomson *a. a. O.*

77. Plinius, *H. N.* XXX, 1, § 6; Juvenal VI, 548 ff. — Für Plinius kennen diese Magier namentlich *veneficas artes*. Die Toxikologie des Mithridates geht auf diese Quelle zurück (Plinius XXV, 2, 7). Vgl. Horaz, *Epod.* V, 21; Virgil, *Buc.* VIII, 95 etc.

78. Cf. *oben*, S. 175 ff.

79. Minucius Felix, *Octavius*, 26; cf. *oben*, Kap. VI, S. 175.

80. Porphyrius sagt uns in einer Stelle, welche die Lehren der persischen Dämonologie darlegt [cf. *oben*, Kap. VI, Anm. 39] *De Abst.* II, 41: Τούτους (sc. τοὺς δαίμονας) μάλιστα καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν (c. 42, ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις = Ahri-

man) ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν πραττόμενοι κτλ. Cf. Laktanz, *Divin. Inst.* II, 14 (I; S. 164, 10 ed. Brandt); Clemens Alex., *Stromat.* III, S. 46 C, und *oben*, Kap. VI, Anm. 37. — Die Idee, daß die Dämonen kommen, um sich von den Opfergaben und speziell vom Dampf der Opfer zu nähren, entspricht durchaus den alten persischen und babylonischen Vorstellungen. Siehe z. B. Yasht V, XXI, 94: „Was wird aus den Trankopfern, welche die Bösen dir darbringen nach Sonnenuntergang? Die Daêvas empfangen sie“ usw. — In dem Keilschriftbericht über die Sintflut (v. 160 ff.) „riechen die Götter den Wohlgeruch und tummeln sich wie Fliegen über dem Opferer“ (Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, S. 115; cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'orient* I, S. 681; Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, [2] 1906, S. 246).

81. Plutarch, *De Iside*, c. 46. — Über den *omomi* cf. Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1912, S. 363.

82. Die *druj* Nasu der Mazdäer; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta* II, S. XI und 146 ff.

83. Cf. z. B. Lucanus, *Phars.* VI, 520 ff.

84. Mommsen, *Strafrecht*, S. 639 ff. — Es ist zweifellos, daß die Gesetzgebung des Augustus bereits die Magie bestrafte, cf. Dio LII, 34, 3. — Manilius (II, 108) stellt der Astrologie die *artes quarum haud permissa facultas* gegenüber. Vgl. auch Suet., *Aug.*, 31.

85. Zacharias Scholastikos, *Vie de Sévère d'Antioche*, éd. Kugener (Patrol. orientalis, II) 1903, S. 57 ff.

86. Magie in Rom im 5. Jahrhundert: Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898 (magische Bleitäfelchen, die aus den Jahren 390—420 datieren); cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, Bd. VIII (1903), S. 435 und Burckhardt, *Die Zeit Konstantins*, 2. Aufl., 1880, S. 236 ff.

VIII. KAPITEL

DIE UMWANDLUNG DES HEIDENTUMS

Bibliographie. Die Geschichte des Unterganges des Heidentums ist ein Thema, das die Historiker oft angezogen hat. Beugnot (1835), Lasaulx (1854), Schultze (Jena 1887—92) haben sich mit verschiedenem Erfolge daran versucht (cf. Wissowa, *Religion der Römer*, S. 84 ff.; 2. Aufl. S. 87 ff.). Aber man hat sich kaum damit beschäftigt, die Theologie der letzten Heiden zu rekonstruieren, obwohl das Material dazu nicht fehlt. Die so verdienstvollen Studien von Gaston Boissier (*La fin du paganisme*, Paris 1891 u. ö.) fassen namentlich die literarischen und moralischen Seiten dieser großen Wandlung ins Auge. Allard (*Julien l'Apostat*, Bd. I, 1900, S. 39 ff.) hat einen Überblick über die religiöse Entwicklung im 4. Jahrhundert gegeben.

1. Sokrates, *Hist. Eccl.* IV, 32.

2. Es ist zu beachten, daß die Astrologie kaum bis aufs Land gedrungen ist (*oben*, S. 315, Anm. 10), das seine alten Kulte festhielt, vgl. z. B. die *Vita S. Eligii*, Migne, *P. L.* XL, Sp. 1172 f. — So dauerte der Kult der Menhirs in Gallien während des Mittelalters fort; cf. d'Arbois de Jubainville, *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, S. 146 ff.; S. Reinach, *Mythes, cultes*, Bd. III (1908), S. 365 ff.

3. Aug., *Civ. Dei* IV, 21 und *passim*. — Arnobius und Lactantius hatten dieses Thema schon behandelt.

4. Über den Gebrauch, den man von der Mythologie im 4. Jahrhundert machte, vgl. Burckhardt, *Zeit Konstantins*, 2. Aufl., 1880, S. 145—147; Boissier, *La fin du paganisme*, II, S. 276 ff. und *passim*.

5. Die Dichtungen des Prudentius (348—410), namentlich das *Peristephanon*, enthalten bekanntlich zahlreiche Angriffe auf das Heidentum und die Heiden.

6. Cf. *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* (*Rev.*

d'hist. et de lit. relig. VIII, 1903, S. 418 ff.). Über die Persönlichkeit des Autors (vermutlich der bekehrte Jude Isaak) vgl. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905 (Textes and Studies, VII) und seine Ausgabe der *Quaestiones* (Wien 1908), Einl., S. XXIV.

7. Die Identität des Firmicus Maternus, des Verfassers der Schrift *De errore profanarum religionum*, mit dem der acht Bücher *Matheseos* scheint endgültig bewiesen. Vgl. den schönen Artikel von S. Kutsch, *Archiv für Religionswiss.*, XIII, S. 291 f.

8. Maximus war Bischof von Turin um 450—465 n. Chr. Wir besitzen nur noch eine sehr mangelhafte Ausgabe der Abhandlungen *Contra Paganos* und *Contra Iudaeos* (Migne, *P. L.* LVII, Sp. 781 ff.).

9. Namentlich das nach dem Restaurationsversuch des Eugenius (394 n. Chr.) verfaßte *Carmen adversus Flavianum* (Riese, *Anthol. lat.* I, 20, kürzlich erklärt von Barkowski, Diss. Königsberg 1912), und das dem heiligen Cyprian zugeschriebene *Carmen ad senatorem ad idolorum servitutem conversum* (ed. Hartel III, S. 302), welches wahrscheinlich gleichzeitig mit dem vorgenannten entstanden ist.

10. Vgl. über diesen Punkt die scharfsinnigen Reflexionen von Paul Allard, *Julien l'Apostat* I, 1900, S. 35.

11. Hera ist seit den Stoikern die Göttin der Luft (Ἥρα = ἀήρ).

12. Cf. *oben*, S. 62. 89 f. 115. 139. 172. Die einzigen Götter, die außer den orientalischen ihre Autorität behalten, sind die der griechischen Mysterien, Bacchus, Hekate, aber umgeformt durch ihre Nachbarn.

13. So fügt die Gattin des Praetextatus in seiner Grabschrift, nachdem sie seine Karriere und seine Talente gefeiert hat, hinzu: *Sed ista parva: tu pius mystes sacris | teletis reperta mentis arcano premis, | divumque numen multiplex doctus colis* (*CIL* VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259).

14. Pseudo-August. [Ambrosiaster], *Quaest. Vet. et Nov. Test.* (S. 139, 9—11 ed. Souter): *Paganos elementis esse subiectos nulli*

dubium est .... Paganos elementa colere omnibus cognitum est; cf. 103 (S. 304, 4 ed. Souter): *Solent* (*pagani*) *ad elementa confugere dicentes haec se colere quibus gubernaculis regitur vita humana* (cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.* VIII, 1903, S. 426, Anm. 3). — Maximus von Turin (Migne, *P. L.* LVII, 783): *Dicunt pagani: nos solem, lunam et stellas et universa elementa colimus et veneramur.* Cf. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 103, Anm. 4; S. 108. Für die neutestamentliche Literatur vgl. *oben* S. XX, Nr. 14.

15. Firmicus Maternus, *Mathes.* VII Prooem.: (*Deus*) *qui ad fabricationem omnium elementorum diversitate composita ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit.*

16. *Elementum* ist die Übersetzung von στοιχεῖον, das im Griechischen denselben Sinn mindestens seit dem 1. Jahrhundert hat (cf. Diels, *Elementum*, 1899, S. 44 ff.). Vgl. LXX Sap. Sal. VII, 18; XIX, 17 (*oben*, S. XX, Nr. 15). Das Wort wird in derselben Bedeutung von dem Apostel Paulus gebraucht, cf. Pfister, *die* στοιχεῖα τοῦ κόσμου *in den Briefen des Apostels Paulus* [*Philologus* LXIX] 1910, S. 410 ff.; Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, S. 78 ff., 227 ff. Im 4. Jahrhundert ist dieser Sprachgebrauch allgemein, vgl. Macrobius, *Somn. Scipionis* I, 12, § 16: *Caeli dico et siderum, aliorumque elementorum;* cf. I, 11, § 7 ff.; Martianus Capella II, 209; Ambrosiaster, *a. a. O.*; Maximus von Turin, *a. a. O.*; Lactantius II, 13, 2: *Elementa mundi, caelum, solem, terram, mare.* — Cf. Diels, *a. a. O.* S. 78 ff.

17. Cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.* VIII (1903), S. 429 ff. — Bis zum Ende des 5. Jahrhunderts bleibt der höhere Unterricht im Orient in den Händen der Heiden. Die in einer syrischen Übersetzung erhaltene Lebensbeschreibung des Severus von Antiochien von Zacharias Scholastikos (*oben*, Kap. VII, Anm. 85), ist in dieser Hinsicht besonders instruktiv. — Die Christen zeigen als Gegner des Heidentums und der Astrologie eine natürliche Abneigung gegen die profanen Wissenschaften überhaupt (z. B. Arnobius II, 61) und haben so eine schwerwiegende Verantwortung für das allmähliche Erlöschen der Leuchte der Vergangenheit auf sich geladen (cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*,

VIII, S. 431; Royer, *L'enseignement d'Ausone à Alcuin*, 1906, S. 130 ff.). Aber man muß zu ihrer Entschuldigung hinzufügen, daß die griechische Philosophie vor ihnen die Nichtigkeit aller Wissenschaft gelehrt hatte, die nicht die sittliche Bildung der Persönlichkeit bezweckt; cf. Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums*, S. 7. 111.

18. *Mon. Myst. Mithra* I, S. 294. Cf. *oben*, S. 202 f.

19. Ambrosiaster, *Comm. in Epist. Pauli*, S. 58 B: *Dicentes per istos posse ire ad Deum sicut per comites pervenire ad regem* (cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, Bd. VIII, 1903, S. 427). — Dieselbe Idee findet sich bei Maximus von Turin (*Adv. pag.*, Sp. 791) und Laktanz (*Inst. div.* II, 16, § 5 ff., S. 168 Brandt); cf. auch über den himmlischen Hofstaat Arnobius II, 36; Tertull., *Apol.* 24. — Zeus trägt schon den Königstitel, aber der hellenische Olymp ist in Wirklichkeit eine turbulente Republik. Die Vorstellung eines höchsten Gottes, der als Herrscher an der Spitze eines organisierten Hofes steht, scheint persischen Ursprungs und von den Magiern und den Mithrasmysterien verbreitet zu sein: die Inschrift von Nemrud-Dagh redet von Διὸς Ὠρομάσδου Θρόνους (*oben*, Kap. VI, Anm. 26) und ein Basrelief zeigt uns tatsächlich Zeus Oromasdes auf einem Throne sitzend, mit dem Zepter in der Hand. Ebenso stellen die mithrischen Basreliefs den Jupiter-Ormuzd thronend und von den anderen stehenden Göttern umgeben dar (*Mon. Myst. Mithra* I, S. 129; II, S. 188, Fig. 11); und Hostanes stellte sich die Engel um den Stuhl Gottes sitzend vor (*oben*, Kap. VI, Anm. 38; cf. Apocal. Joh., Kap. 4). Noch mehr, man vergleicht den Himmelsgott oft nicht mit einem König überhaupt, sondern mit dem Großkönig, und spricht von seinen Satrapen; cf. Pseudo-Arist., Περὶ κόσμου, c. 6, S. 398 *a* 10 ff. = Apuleius, *De mundo*, c. 26; Philo, *De opific. mundi*, c. 23, 27 (S. 24, 17; 32, 24 Cohn); Maximus von Tyrus X, 9; und Capelle, *Die Schrift von der Welt* (Neue Jahrbb. für das klass. Altert. VIII) 1905, S. 556, Anm. 6. Besonders wichtig ist eine Stelle des Celsus (Origenes, *Contra Cels.* VIII, 35), wo die Beziehung dieser Lehre zu der persischen Dämonologie ersichtlich ist.

Doch hat die mazdäische Vorstellung sich notwendig frühzeitig mit der altsemitischen Idee verbunden, daß der Baal der Herr und Meister seiner Gläubigen ist (*oben*, S. 136 ff.). — Holtzmann (*Neutestamentl. Zeitgesch.*, 2. Aufl., 1906, S. 364 ff.) betont die Tatsache, daß man sich das „Reich Gottes" nach dem Muster der persischen Monarchie vorgestellt habe. — Vgl. auch *oben*, S. 158 f.

Ein mit diesem analoger Vergleich, welcher uns auch bei den Heiden des 4. Jahrhunderts begegnet, ist der des Himmels mit einem Staat (Nectarius bei August., *Epist.* 103 [Migne, *P. L.* XXXIII, Sp. 386]): *Civitatem quam magnus Deus et bene meritae de eo animae habitant* etc. — Man denke an den Gottesstaat Augustins und das himmlische Jerusalem der Juden (Bousset, *Religion des Judentums*, 1903, S. 272). — Vgl. auch Manilius V, 735 ff.

20. August., *Epist.* 16 [48] (Migne, *Pat. Lat.* XXXIII, Sp. 82): *Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut, dum eius quasi quaedam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur.* Und am Ende: *Dii te servent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem, universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus.* Cf. Lactantius Placidus, *Comm. in Stat. Theb.* IV, 516. — Ein anderer Heide (*Epist.* 234 [21], Migne, *P. L.* XXXIII, Sp. 1031) redet von dem Gerechten *deorum comitatu vallatus, Dei utique potestatibus emeritus, id est eius unius et universi et incomprehensibilis et ineffabilis infatigabilisque Creatoris impletus virtutibus, quos* (l. *quas*) *ut verum est angelos dicitis vel quid alterum post Deum vel cum Deo aut a Deo aut in Deum.* Vgl. Toutain, *Cultes païens dans l'empire romain*, II, S. 234 ff.

21. Die beiden Ideen werden einander gegenübergestellt in dem *Paneg. ad Constantin. Aug.* vom Jahre 313 n. Chr., c. 26

(S. 212 ed. Bährens): *Summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus, accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias.* — Über den immanent oder transzendent gedachten höchsten Gott vgl. meine *Théologie solaire* in der erweiterten deutschen Ausgabe von G. Gehrich.

22. Macrobius, *Sat.* I, 17 ff. cf. Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, c. 8; *Mon. Myst. Mithra* I, 338 ff. — Man hat angenommen, daß die Darstellung des Macrobius aus Jamblichus geschöpft ist.

23. Julian hatte in den Tempeln einen förmlichen Moralunterricht organisieren wollen (Allard, *Julien l'Apostat* II, 186 ff.), und dieser große Gedanke seiner Regierung wurde nach seinem Tode unvollkommen ausgeführt. Die spottlustigen und leichtfertigen Griechen von Antiochien oder Alexandrien schätzten seine Homilien nur mäßig, aber die römische Gravität sprachen sie mehr an. Die strengen Mysterien des Mithra hatten hier die Reform vorbereitet. Augustin, *Epist.* 91 [202] (Migne, *P. L.* XXXIII, Sp. 315) berichtet um 408 n. Chr., daß moralische Erklärungen der alten Mythen zu seiner Zeit bei den Heiden vorgetragen würden: *Illa omnia quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intelligenda atque interpretanda sapientibus. Ita vero in templis populis congregatis recitari huiuscemodi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus.* Cf. auch *Civ. Dei* II, 6: *Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent (pagani), quibus vitae probitas sanctitasque discatur.* Vgl. das Epitaph des Praetextatus (*CIL* VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259): *Paulina veri et castitatis conscia | dicata templis* etc. — Firmicus Maternus (*Mathes.* II, 30) fordert von dem Astrologen die Bewährung aller Tugenden, *antistes enim deorum separatus et alienus esse debet a pravis illecebris voluptatum .... Itaque purus, castus esto* etc.

24. Das wird in den Versen der angeführten Grabschrift unumwunden gesagt (v. 22 ff.): *Tu me, marite, disciplinarum bono | puram ac pudicam* SORTE MORTIS EXIMENS, | *in templa ducis ac famulam divis dicas: | Te teste cunctis imbuor mysteriis.* Cf. Aug., *Epist.*, 234 (Migne, *P. L.* XXXIII, Sp. 1031 [Brief eines Heiden an den Bischof]): *Via est in Deum melior, qua vir bonus, piis, puris, iustis, castis, veris dictisque factisque probatus et deorum comitatu vallatus .... ire festinat; via est, inquam, qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis observationibus decocti anima et corpore constantes depröperant.* — Augustin (*Civ. Dei* VI, 1 und VI, 12) bekämpft die Heiden, welche behaupten *deos non propter praesentem vitam coli sed propter aeternam.*

25. Die Variationen dieser Lehre werden im einzelnen dargelegt von Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 11, § 5 ff. Für die einen leben die Seelen über der Sphäre des Mondes, wo das unwandelbare Reich der Ewigkeit beginnt — für die anderen in der Sphäre der Fixsterne, wohin sie die elysischen Gefilde verlegten (*oben*, Kap. V, Anm. 65; cf. Martian. Capella II, 209). Man wies ihnen besonders die Milchstraße als Wohnsitz an (Macr., *ib.* c. 12; cf. Favon. Eulog., *Disput de somn. Scip.*, S. 1, 20 [ed. Holder]: *Bene meritis .... lactei circuli lucida ac candens habitatio deberetur;* Hieronym., *Ep.* 23, § 3 [Migne, *P. L.* XXII, Sp. 426]) gemäß einer alten pythagoreischen (Gundel, *De stellarum appellatione et relig. Romana*, 1907, S. 153 [245]) und ägyptischen Lehre (Maspero, *Hist. des peuples de l'Orient* I, S. 181). — Für andere endlich wohnen die Seelen, von jeder Gemeinschaft mit dem Körper erlöst, im obersten Himmel und steigen zunächst durch die Tore des Krebses und des Steinbocks, die an den Schnittpunkten des Zodiakus und der Milchstraße liegen, dann durch die Sphären der Planeten herab. Diese Theorie, welche die der Mysterien ist (*oben*, S. 145. 183), findet den Beifall des Macrobius (*quorum sectae amicior est ratio*), der sie eingehend auseinandersetzt (I, 12, § 13 ff.). — Arnobius (vgl. *Astrology and religion* S. 195 ff.) bekämpft sie als weitverbreiteten Irrtum (II, 16): *Dum ad corpora*

labimur et properamus humana ex mundanis circulis, sequuntur causae quibus mali simus et pessimi. Vgl. auch II, 33: *Vos, cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis* etc.). Sie war bis zu dem Grade populär geworden, daß die Komödie des Querolus, die in Gallien in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts geschrieben wurde, bezüglich der Planeten spöttisch darauf anspielt (V, 38): *Mortales vero addere animas sive inferis nulla labor sive superis.* Sie wurde wenigstens teilweise noch von den Priscillianisten gelehrt (Aug., *De haeres.* 70; Priscillianus, ed. Schepß, S. 153, 15; cf. Herzog-Hauck, *Realenz.*, 3. Aufl., s. v. „Priscillian", XVI, S. 63). Eine christliche Übertragung derselben findet man bei Eusebius von Caesarea cf. Lejay, *Revue de philologie* 1912, S. 202. — Wir haben weiter oben (Kap. V, Anm. 64) von dem Ursprung dieses Glaubens und seiner Verbreitung unter dem Imperium gesprochen.

26. Cf. *oben*, S. 176 und 217 ff.; *Mon. Myst. Mithra* I, S. 296.

27. Diese von den Stoikern (ἐκπύρωσις) und der Astrologie (*oben*, S. 204) verbreitete Idee wurde auch von den orientalischen Kulten weitergetragen; cf. Lactantius, *Inst.* VII, 18 und *Mon. Myst. Mithra* I, S. 310; ferner Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T.*, S. 125 ff. (*oben*, S. XIX, Nr. 5).

28. Gruppe (*Griech. Mythologie*, S. 1488 ff.) hat die verschiedenen Elemente festzustellen versucht, die bei der Entstehung dieser Lehre mitgewirkt haben.

29. Cf. *oben*, S. 154 f. 184 f., und *passim.* — Die Ähnlichkeit der heidnischen Theologie mit dem Christentum ist schon von Arnobius II, 13—14 kräftig hervorgehoben. — Ebenso hat für den Orient von Wilamowitz kürzlich die enge Verwandtschaft nachgewiesen, welche die Theologie eines Synesius mit der des Proclus verbindet (*SB Akad. Berlin* XIV, 1907, S. 280 ff.) und gezeigt, wie die Philosophie damals zum Christentum führte.

30. Pichon (*Les derniers écrivains profanes*, Paris 1906) hat

neuerdings darauf aufmerksam gemacht, wie die Beredsamkeit der Panegyriker unmerklich vom Heidentum zum Monotheismus überging. Vgl. Maurice, *Comptes Rendus Acad. Inscr.* 1909, S. 165. — Der vage Deismus Konstantins war darauf bedacht, den Gegensatz zwischen Heliolatrie und Christentum auszugleichen (Burckhardt, *Die Zeit Konstantins*, S. 353 ff., 3. Aufl. S. 369 ff.), und die an Arius und die Gemeinde von Nikomedien gerichteten Briefe des Kaisers (Migne, *P. G.* LXXXV, Sp. 1343 ff.) sind, wie Loeschcke gezeigt hat (*Das Syntagma des Gelasius* [Rhein. Mus. LXI] 1906, S. 44), *ein merkwürdiges Produkt theologischen Dilettantismus, aufgebaut auf im wesentlichen pantheistischer Grundlage mit Hilfe weniger christlicher Termini und fast noch weniger christlicher Gedanken.* Ich werde eine Stelle anführen, wo der Einfluß der alten astrologischen Religion besonders spürbar ist (Sp. 1552 D): Ἰδοῦ γὰρ ὁ κόσμος μορφὴ εἴτουν σχῆμα τυγχάνει ὤν· καὶ οἱ ἀστέρες γε χαρακτῆρας προβέβληνται· καὶ ὅλως τὸ πνεῦμα τοῦ σφαιροειδοῦς τούτου κύκλου, εἶδος τῶν ὄντων τυγχάνει ὄν, καὶ ὥσπερ μόρφωμα· καὶ ὅμως ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι.

REGISTER

Die Zahlen beziehen sich in der Regel auf die Seiten, nur die mit A. bezeichneten auf die Anmerkungen des Buches.

G

H

L

M

N

O

Druckfehler.

Seite 54, Zeile 5 lies „freigebigsten“ statt freigebigtsten.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Die Kultur der Gegenwart

Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben von Prof. Paul Hinneberg.

Teil I, Abt. 7: Die orientalischen Literaturen. [IX u. 419 S.]

Lex.-8. 1906. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—, in Halbfranz geb. M. 14.—

Inhalt: Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker: E. Schmidt. Die ägyptische Literatur: A. Erman. Die babylonisch-assyrische Literatur: C. Bezold. Die israelitische Literatur: H. Gunkel. Die aramäische Literatur: Th. Nöldeke. Die äthiopische Literatur: Th. Nöldeke. Die arabische Literatur: M. J. de Goeje. Die indische Literatur: R. Pischel. Die altpersische Literatur: K. Geldner. Die mittelpersische Literatur: P. Horn. Die neupersische Literatur: P. Horn. Die türkische Literatur: P. Horn. Die armenische Literatur: F. N. Finck. Die georgische Literatur: F. N. Finck. Die chinesische Literatur: W. Grube. Die japanische Literatur: K. Florenz.

„Erich Schmidt eröffnet den Reigen mit einer einleitenden Diatribe über die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker, gedrungen und schwer, doch in die Probleme vortrefflich einführend. Unter den semitischen Literaturen trägt die israelitische fast mühelos den Kranz davon. Gunkel behandelt sie, ihrer Formensprache sinnig nachspürend. Es ist Herders Geist, und doch wie anders! Dann die arabische Literatur von de Goeje in herrlicher Darstellung. Weiter: die indische, alt-, mittel-, neupersische, türkische, armenische, georgische, die chinesische und japanische. Diese von Florenz in Tokio, von ‚dem einzigen, der es machen konnte', wie mir ein Kundiger sagt. . . .“ (**Die christliche Welt.**)

Teil I, Abt. 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie.

2., vermehrte und verbesserte Auflage. [VIII u. 572 S.] Lex.-8. 1913. Geheftet M. 14.—, in Leinwand geb. M. 16.—, in Halbfranz geb. M. 18.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt.

A. **Die orientalische (und ostasiatische) Philosophie:**

I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die chinesische Philosophie: W. Grube. III. Die japanische Philosophie: T. Inouye.

B. Die europäische Philosophie (einschl. der islam.-jüd. Phil. des Mittelalters): I. Die europäische Philosophie des Altertums: H. von Arnim. II. Die patristische Philosophie: C. Bäumker. III. Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters: J. Goldziher. IV. Die christliche Philosophie des Mittelalters: C. Bäumker. V. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

Teil II, Abt. 2, 1: Allgem. Verfassungs- u. Verwaltungsgeschichte des Staates u. der Gesellschaft. [VII u. 373 S.]

Lex.-8. 1911. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—, in Halbfranz geb. M. 14.—

Inhalt: Einleitung. Aufänge der Verfassung und der Verwaltung und die Verfassung und Verwaltung der primitiven Völker: A. Vierkandt.

A. **Die orientalische Verfassung und Verwaltung:**

I. Die Verfassung und Verwaltung des orientalischen Altertums: L. Wenger. 2. Die islamische Verfassung und Verwaltung: M. Hartmann. 3. Die Verfassung und Verwaltung Chinas: O. Franke. 4. Die Verfassung und Verwaltung Japans: K. Rathgen.

B. Europäische Verfassung und Verwaltung (I. Hälfte). I. Die Verfassung und Verwaltung des europäischen Altertums: L. Wenger. 2. Die Verfassung und Verwaltung der Germanen und des Deutschen Reiches bis zum Jahre 1806: A. Luschin v. Ebengreuth.

H. Usener:

Kleine Schriften. Herausgegeben von K. Fuhr, F. Koepp, W. Kroll, L. Radermacher, P. Sonnenburg, A. Wilhelm und R. Wünsch. In 4 Bänden. gr. 8.

I. Band: Arbeiten zur griechischen Philosophie und Rhetorik. Grammatische und textkritische Beiträge. Herausgeg. von K. Fuhr. [VI u. 400 S.] gr. 8. 1912. M. 12.—, geb. M. 15.—

II. Band: Arbeiten zur lateinischen Sprache und Literatur. Herausgeg. von P. Sonnenburg. [IV u. 382 S.] 1913. M. 15.—, geb. M. 18.—

III. Band: Literargeschichtliches, Epigraphisches, Chronologisches. Herausgegeben von L. Radermacher, A. Wilhelm, F. Koepp und W. Kroll. [ca. 550 S.] M. 24.—, geb. M. 27.—

IV. Band: Arbeiten zur Religionsgeschichte. Herausgegeben von Rich. Wünsch. [VIII u. 516 S.] 1913. M. 15.—, geb. M. 18.—

„Eine große Aufgabe unserer Generation muß es genannt werden, das reiche Erbe zu sichten, das uns zugefallen ist. ... Gerade weil es so leicht ist, mit U.s eignem Rüstzeug in Einzelheiten über ihn hinauszukommen, sieht man mit desto größrer Freude, daß das Fundament im Großen wie im Kleinen gesund und gut gebaut ist. ... U. hat stets in die Tiefe gearbeitet, wo ihn letztlich das Wesen menschlicher Begriffsbildung, d. h. eines der Grundprobleme der Wissenschaft überhaupt, reizte. ... Wunderbar nimmt sich neben diesem „Streben zum Ganzen" die ungeheure Solidität seiner Kleinarbeit aus, die durch große Gesichtspunkte nicht zur Flüchtigkeit verführt wurde. So liest man mit der gleichen Freude, die aber vielleicht nur der Fachmann mitempfindet, typische Philologika, Konjekturen von einer beneidenswerten Sauberkeit, um von seinen bekannten literarhistorischen Arbeiten ganz zu schweigen. ... Kurz, durch alle Höhen und Tiefen seiner Philologie führt die Sammlung. ... So wird U. in seinen kleinen Schriften weiter der Lehrer bleiben, der er zu Lebzeiten seinen Schülern stets hat sein wollen und gewesen ist." **(Deutsche Literaturzeitung.)**

Vorträge und Aufsätze. Mit Vorwort von Dieterich. [V u. 259 S.] gr. 8. 1907. M. 5.—, geb. M. 6.—

„Wohl keiner der klassischen Philologen unserer Zeit hat seinen Blick so weit schweifen lassen und sich in das Seelen- und Geistesleben zahlreicher Kultur- und Naturvölker so vertieft wie Usener; er hält streng an philologischer Arbeit und Methode fest, verteidigt die Philologie als den Pionier der Geschichtswissenschaft, als den Stamm aller modernen Wissenschaften, aber er wird neueren Forschungsmethoden durchaus gerecht, stellt die vergleichende Volkskunde in den Dienst seiner religions- und sittengeschichtlichen Forschung und hat dadurch dem Betrieb der klassischen Philologie einen hohen Geist eingehaucht." **(Historische Vierteljahrschrift.)**

Sonderbare Heilige. Texte u. Untersuchungen. I. **Der heilige Tychon.** [VIII u. 162 S.] gr. 8. 1907. M. 5.—, geb. M. 6.—

Über Wesen und Ziele der Volkskunde. – Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte. Von A. Dieterich und H. Usener. [67 S.] gr. 8. 1902. Geh. M. 1.80.

Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. [234 S.] 8. 1890. M. 4.—

A. Dieterich:

Kleine Schriften. Hrsg. von R. Wünsch. gr. 8. 1911. M. 12.—, geb. M. 14.—

„Grenzpfähle kannte seine imponierende Gelehrsamkeit nicht. Das zeigt fast auf jeder Seite dieser stattliche, schöne Band, den Wünschs treue Freundeshand mit tiefem Verständnis zusammengestellt hat. Auch wer jede Veröffentlichung D.s mit Spannung gelesen und durchdacht hat, wird bei der Lektüre der Kleinen Schriften von neuer Bewunderung erfüllt werden für die umfassende und energische Arbeitsleistung des allzufrüh der Wissenschaft und dem Leben entrissenen Forschers. Seine Kleinen Schriften werden, da sie nun jedem bequem zugänglich gemacht sind, jedem Religionshistoriker eine unentbehrliche Quelle des Wissens und Forschens sein.“ (Deutsche Literaturzeitung.)

Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. gr. 8. 2. Auflage, besorgt von R. Wünsch. 1913. M. 3.60, geb. M. 4.—

Dieterich wollte in dieser Untersuchung, die sich mit einem der tiefgreifendsten Probleme aller Religionsgeschichte, den Beziehungen des Menschen zur Allmutter Erde und den damit verbundenen religiösen Vorstellungen, beschäftigt, zeigen, wie sich die religiös-geschichtliche Forschungsmethode verwenden läßt, um in den tieferen Sinn religiöser volkstümlicher Vorstellungen einzudringen, ohne die alle höheren und höchsten Religionen gar nicht oder falsch verstanden werden.

Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. gr. 8. 2. Auflage, besorgt von R. Wünsch. 1913. geh. M. 6.—

Eine Mithrasliturgie. 2. Auflage, besorgt von R. Wünsch. gr. 8. 1910. M. 6.—, geb. M. 7.—

„Der größte und unmittelbarste Gewinn, der auch der außerhalb der geheiligten Schranken der Mysterienkunde Stehende von dem Buche haben wird, ist die aus demselben gewonnene Möglichkeit, einen verständnisvollen Blick in diese ihm sonst verschlossene Welt hinein zu werfen. Wir scheiden von dem hochinteressanten Buch mit dem aufrichtigsten Dank für die reiche Belehrung und vielfache Anregung, die es uns geboten hat, und empfehlen seine Lektüre allen, die sich mit religionswissenschaftlichen Studien befassen, aufs angelegentlichste.“ (Wochenschrift für klassische Philologie.)

Sommertag. Mit 3 Abbildungen. gr. 8. 1905. M. 1.—

Von dem Kinderfest des Sommertages ausgehend, zeigt der Verfasser, wie das, „was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden ist, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat“.

Über Wesen und Ziele der Volkskunde. Zus. geb. mit H. Usener, **über vergleich. Sitten- u. Rechtsgeschichte.** gr. 8. 1902. M. 1.80.

Die Grabschrift des Aberkios erklärt von A. D. 8. 1896. M. 1.60.

Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. gr. 8. 1891. M. 4.40.

Pulcinella. Pompejanische Wandbilder und römische Satyrspiele. Mit 3 Tafeln u. Abb. im Text. gr. 8. 1887. M. 8,—, geb. M. 10.—

Hellenistische Wundererzählungen. Von R. Reitzenstein. 8. 1906. M. 5.—, geb. M. 7.—

„Unter den Philologen im engeren Sinne ist keiner, der so wie Reitzenstein mit anerkennenswertem Mute die ägyptischen Quellen für die Erkenntnis des Hellenismus erschließt. Und zu begrüßen ist es, daß er sie auch für die Fragen der Religionsgeschichte fruchtbar macht. Es zeigt sich hier deutlich genug, wie tief eine Untersuchung religiöser Texte in die Geschichte der antiken Literatur und ihrer Formen einschneidet. Wie Reitzenstein hier die literarischen Theorien der Antike wieder belebt und nach ihnen den Kunstcharakter erhaltener Werke bestimmt, erscheint besonders beachtenswert.“ **(Deutsche Literaturzeitung.)**

Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius.

Von R. Reitzenstein. gr. 8. 1912. Geh. M. 2.60, geb. M. 3.60.

„Reitzenstein, der Religionsforscher, dessen Schriften über dieses Gebiet stets ein Ereignis für die wissenschaftliche Welt bilden, und zugleich ein Ästhetiker im wahren philologischen Sinne, war wie kein anderer geeignet, uns über das literarische und, was in diesem Falle eng damit verbunden ist, das mythologisch-religionsgeschichtliche Rätsel des Märchens von Amor und Psyche in Apulejus' Roman neue Aufklärung zu bringen.“ **(Deutsche Literaturzeitung.)**

Poimandres. Von R. Reitzenstein. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. gr. 8. 1903. Geh. M. 12.—, geb. M. 15.—

„Das Werk bedeutet tatsächlich nichts Geringeres als den ersten in großem Stile angelegten und durchgeführten Versuch, die Ausgestaltung der ägyptischen Religionsformen und -vorstellungen unter dem Einfluß des Hellenismus zu erforschen oder, wie man es auch ausdrücken kann, die ägyptischen Elemente in dem großen Sammelbecken der hellenistischen Religiosität aufzuweisen.“ **(Theologische Literaturzeitung.)**

Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes. Von O. Weinreich. gr. 8. 1911. Geh. M. 4.—, in Leinwand geb. M. 4.80.

Das Buch verfolgt die Behandlung des literarisch und religionsgeschichtlich bedeutsamen Novellenstoffes von der betrügerischen Benutzung des Glaubens, daß göttliche Wesen sterblichen Frauen nahten, seiner mannigfachen Ausgestaltung und Einkleidung (einschließl. der orientalischen Fassungen) vom Altertum bis zur Gegenwart.

Geburt, Hochzeit und Tod. Von E. Samter. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Mit 7 Abbild. im Text und auf 3 Tafeln. gr. 8. 1910. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.50.

Das Buch, ein Beitrag zur „vergleichenden Volkskunde“ im Sinne von A. Dieterich, behandelt die verschiedenartigen Bräuche und Riten, die sich bei allen Völkern primitiver Kulturstufen vor allem an die wichtigsten Ereignisse des Lebens, an Geburt, Hochzeit und Tod anknüpfen, und sucht die Bedeutung dieser Riten durch genauere Untersuchungen und Vergleichungen im einzelnen zu ermitteln. Dabei werden neben modernen Volksbräuchen und den Bräuchen der „Naturvölker“ insbesondere zahlreiche Riten der Griechen und Römer behandelt, so daß das Buch neben seinem allgemein volkskundlich interessanten Inhalt beachtenswerte Beiträge zum Verständnis der antiken Religion liefert.

Die Religion der Griechen. Von E. Samter. 8. M. 1.—, geb. M. 1.25. Aus Natur und Geisteswelt 457. [U. d. Pr.]

Zwei griechische Apologeten. Von J. Geffcken. gr. 8. 1907. Geh. M. 10.—, geb. M. 11.—

Das Werk gibt zunächst eine kurze Geschichte der Anfänge der Apologetik bis auf Aristides, dann folgt eine Ausgabe des Aristides und der dazugehörige Kommentar, eine kurze Würdigung Justins und Tatians, dann wieder eine Ausgabe des Athenagoras mit Kommentar; zum Schlusse wird noch die weitere Entwicklung der Apologetik und der literarische Kampf zwischen Christen und Heiden bis zum 6. Jahrhundert geschildert. Neben der Erkenntnis der einzelnen Streitmittel und Motive wurde besonders versucht, das Bild der hervorragenden Kämpfer in beiden Lagern plastisch herauszuarbeiten. Das Buch kann somit als eine Art Geschichte der altchristlichen Apologetik dienen.